

Band **XXIX.**
Tom.

Sept.-Dez.

1934

Sept.-Déc.

Heft **5, 6.**
Fasc.

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

**Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica**



**Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística**

International Review of Ethnology and Linguistics.

**Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.**

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
Henry Wassén: The Frog in Indian Mythology and Imaginative World (ill.)	613
Ting Wen-Kiang: Notizen von einer gemächlichen Fahrt in Südchina (ill.)	659
H. L. Koppelman: Klima und Sprache	679
P. Franz Müller, S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay (ill.)	695
Ödön Beke: Texte zur Religion der Osttscheremissen	703
Dr. W. E. Mühlmann: Die Begriffe 'Ati und Mataeinaa: Ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedlungsgeschichte Polynesiens	739
Rév. Père H. M. Dubois, S. J.: L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. II.	757
P. A. Kayser, M. S. C.: Der Pandanus auf Mauru (ill.)	775
Sture Lagercrantz: The harpoon down-fall, and its distribution in Africa (ill., maps)	793
Analecta et Additamenta (809), Miscellanea (819), Bibliographie (835), Avis (887), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (892).	

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.

Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D.



Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

Printed in Austria.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Ritualtanz zu Ehren des obersten Gottes <i>Dan</i> bei den Negeren von Man (Dr. Ralph Elber)	809
Rotation (A. M. Hocart)	812
Die Tiere beim Tode Hesiods (Dr. Walter Schiller)	812
Kopfzahl der Mundurukú-Indianer (Martin Gusinde)	814
Bemerkungen zu dem Artikel von P. Anselm Schermair, O. F. M., „Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östlichen Bolivien“ (ill.) (Prof. Dr. Richard N. Wegner)	814
Neuguinea auf dem Internationalen Anthropologen- und Ethnologen-Kongreß in London 1934 (Franz J. Kirschbaum)	817

Bibliographie.

Trilles R. P.: Les Pygmées de la Forêt Equatoriale (G. Schmidt)	835
Ricard Robert: La «conquête spirituelle» du Mexique (Georg Höltker)	838
Karrer Otto: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum' (Fritz Flor) ..	839
Schapera J. and Farrington B.: The early Cape Hottentots (Viktor Lebzelter)	843
Williamson Robert W.: Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia (Christoph Fürer-Haimendorf)	843
Peßler Wilhelm: Volkstumsatlas von Niedersachsen (Leopold Schmidt)	845
Eboué Félix: Les Peuples de l'Oubangui-Chari (Robert Routil)	846
Lefebvre des Noëttes: L'attelage, le cheval de selle à travers les âges (Hugo Th. Horwitz)	846
Roß Colin: Haha Whenua (H. Niggemeyer)	848
Winkler Hans Alexander: Bauern zwischen Wasser und Wüste (Viktor Lebzelter)	848
Cipriani Lidio: Le antiche rovine e miniere della Rhodesia (Viktor Lebzelter)	849
Spagnolo L. M.: Bari Grammar (Fr. Huber)	849
Mathiassen Therkel: Prehistory of the Angmagssalik Eskimos (Fritz Flor)	851
Mendizabal Miguel O. de: La Evolucion del Noroeste de Mexico. — Influencia de la sal (Georg Höltker)	852
Ernyey József és Kurzweil Géza: Német Népi Szinjátékok (Leopold Schmidt)	853
Birket-Smith Kaj: Geographical Notes on the Barren Grounds (W. Koppers)	854
Lepper J. Heron: Les sociétés secrètes de l'Antiquité à nos jours (Dam. Kreichgauer) ..	854
Manninen J.: Die Sachkultur Estlands (Ödön Beke)	854
Mathiassen Therkel: Contributions to the Geography of Baffin Land and Melville Peninsula (Fritz Flor)	856
Westermarck Edward: Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation (Rudolf Rahmann)	856
Palmer Philip Motley: Der Einfluß der Neuen Welt auf den deutschen Wortschatz 1492—1800 (Georg Höltker)	857
Beaucorps R. de: Les Bayansi du Bas-Kwilu (Robert Routil)	857
Almgren Oscar: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden (Fritz Flor) ..	858
Segers Arthur: La Chine (Rudolf Rahmann)	859
Wilman M.: The Rock-Engravings of Griqualand West and Bechuanaland (Viktor Lebzelter)	859
Taylor S. Paul: A spanish-mexican peasant community (Georg Höltker)	860
Benyovszky Karl: Die Oberuferer Weihnachtsspiele. — Die alten Preßburger Volksschauspiele (Leopold Schmidt)	860

(Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.)

Diesem Hefte liegen bei: ein Prospekt der Verlagsbuchhandlung Ferdinand Enke, Stuttgart W, ein Prospekt des Verlags „De Sikkel“, Antwerpen, und ein Prospekt des Verlags Anton Pustet, Salzburg.

The Frog in Indian Mythology and Imaginative World.

By HENRY WASSÉN, Gothenburg.

In a previous work ("Anthropos", XXIX [1934], pp. 319—370) I have treated the appearance of the frog-motive among the South-American Indians mainly from the point of view of its significance in ornamental art. In this I have stressed the surprisingly intensive treatment of this animal motive in earthenware, &c., within certain territories in South America, such as Colombia and the Santarem, and Diaguaita-Calchaqui territories. The present treatise should be considered as a continuation of this study although I have not in this case as severely confined myself to South America but have also, whenever it seemed possible, treated statements from the Indians in Central- and North America.

If we examine the roll of the frog in Indian tales and myths, in certain customs and habits, or the Indian imaginative world as a whole we find that the material may be divided into definite groups according to the part which the frog plays in the respective cases. Thus the frog is associated with rain- and fertility concepts; it appears in Indian firemyths, and in their astral mythology; it plays a roll in Indian magic, &c. It is therefore natural to collect the varying motives in groups, whereby, however, a certain difficulty may arise in deciding to which group a certain tale or motive had better be assigned, since several features characteristic for the frog-portrayal may be combined in the same tradition. The material here treated may, however, conveniently be divided into the following seven groups, of which the first through the "material" character to a certain degree stands apart as compared with the others:

1. Positive and negative statements about the frogs as a source of food.
2. Use of the poisonous exudate of the frog, and the conception of the animal as venomous, for instance in magic.
3. Conceptions based on the frog's croaking.
4. The frog in rain- and fertility concepts.
5. The frog-motive in Indian astral mythology.
6. The frog in Indian firemyths.
7. The frog as a totem animal.

In conclusion I have attempted to point out that association between the appearance of this motive in art and in mythology which it seems possible to me to prove.

I. Positive and negative information about the frog as a source of food.

The great wealth, both as regards the species and the individuals, of frogs and toads in South America is a fact well-known from travel descriptions and zoological literature. It is particularly a question of the tropical parts and we have a vivid and typical description of the impression these animals make upon the visitor in IM THURN's book on Guiana: "Of the frogs and toads in Guiana, it is impossible to speak in detail. They are enormously abundant, and their varied and strange croaks combine in a chorus, which hardly ever ceases, gains redoubled force at night, and forms the characteristic sound both on the coast, in the forest, and on the savannah. So deeply does it impress the traveller that, when it has once been heard, he never, walking by an English ditch in spring, hears the feeble croak of one of our own frogs without seeing gigantic tropical scenes rise instantaneously before him. The amphibian which most annoys the colonist is a toad (*Bufo agua*), which swarms everywhere in muddy places, and at night crawls from the trenches in Georgetown out on the streets in such numbers that it is often impossible to avoid treading on them¹." We have similar statements from BATES².

Considering this abundance, as well in individuals as in species, it is natural to question whether the frogs play any roll among the Indians from the point of view of food. Is that so we have of course in this fact one not altogether negligible reason for the rather important place they so often occupy in the popular belief.

If we look in the literature for information concerning the frog as a source of food for the Indians we find as well positive and negative statements. To start with Guiana ROTH takes up the question:

"Frogs and toads, as well as their larvae and eggs, constitute an equally interesting feature of the Indian menu. From Enaco village, toward the upper Potaro, B. BROWN describes certain pits for trapping frogs in connection with a small dry, circular pond, having its bottom all grass covered. It was situated in a small clearing some 50 yards in diameter, and had evidently been artificially made. In the center of this the guide paused and directed my attention to numbers of small circular pits that had been dug all over the bottom of the pond. These averaged from 3 to 6 feet in diameter and from 6 to 8 feet in depth. Leaning against a tree on one side was a bundle of sticks with slightly curved ends. Selecting one, the guide stooped down, and stirring up a large mass of gelatinous froth in the bottom of a pit, dislodged a small flesh-colored frog, which he tapped on the head. In the grass around the pits' mouths were also patches of this froth containing little white frogs' eggs about half the size of peas. These frogs are considered great delicacies by the Indians, and the pits are dug to entrap them when they come to the spot to deposit their eggs. After being gutted and prepared with the 'butter' from turtles' eggs, certain frogs' larvae are eaten by Indians

¹ *Among the Indians of Guiana*, p. 136.

² H. W. BATES: *The Naturalist on the River Amazons*, p. 195. — "A great number of toads are seen on the bare sandy pathways soon after sunset. One of them was quite a colossus, about seven inches in length and three in height. This beg fellow would never move out of the way until we were close to him. If we jerked him out of the path with a stick, he would slowly recover himself, and then turn round to have a good impudent stare. I have counted as many as thirty of these monsters within a distance of half a mile."

on the lower Amazon. In Surinam, when meat and fish are scarce, the Trio eat toad eggs raw³."

ROTH has also published an Arawak tale, "the Bush Spirit tricked while hunting frogs"⁴. A young girl encountered *Yawahu*, an evil spirit, who came to her in the shape of a girl friend. They went out together to catch frogs to eat, whereby *Yawahu* gave himself away when he told that he ate the frogs raw as he caught them. This surprised the girl greatly and she understood who it was who visited her. By tricking him she succeeded in getting away.

From the West Indies OVIEDO points out that the Indians on Isla Española did not eat frogs while on the other hand toads were common food on the continent and the islands along the coast. He had a female servant from the continent who ate one of the toads on Española but sickened immediately after. "She must have thought that the toads on this island were no more dangerous than those from her neighborhood which were eaten by the inhabitants." OVIEDO was laughed at when he on the continent felt ill on seeing the Indians eating these animals⁵. DU TERTRE mentions that the inhabitants of Martinique ate toads⁶.

To return to South America SOARES DE SOUZA in chapter CXV of his "Description of Brazil" mentions several times that frogs were eaten by the Indians on the east coast. He mentions various species which when skinned had white flesh and tasted excellently. A dish which was very popular with the Indians consisted of frogs which were squeezed between the fingers till the intestines were pressed out when the frogs were rolled in leaves and baked in hot ashes. SOARES DE SOUZA also speaks of the breeding of frogs in marshes⁷.

³ ROTH: *An introductory study etc.*, sect. 218.

⁴ *An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians*, sect. 120.

⁵ OVIEDO: *Historia General etc.*, t. I, p. 437.

⁶ *Histoire generale etc.*, t. II, p. 327. — "Quelques uns les non voulu faire passer pour des crapaux, mais sans fondement: car elles ont toute la forme de grenouilles, et fautent quelquefois de la hauteur d'un homme, tous les habitants en mangent, et ci les ay trouvées tres-excellentes."

⁷ *Tratado descriptivo do Brazil em 1587*, capítulo CXV, p. 267—268. — "E porque as rãs são de diferentes feições e costumes, digamos logo de umas a que os indios chamam juiponga, que são grandes, e quando cantam parecem caldeireiros que malham nas caldeiras; e estas são pardas, e criam-se nos rios onde desovam cada lua; as quaes se comem, e são muito alvas e gostosas. ... Emquanto são bichinhos lhes chamam os indios juins, do que ha sempre infinidade d'elles, assim nas lagoas como no remanso dos rios; do que se enchem balaos quando os tomam, e para os alimparem apertam-nos entre os dedos, e lançam-lhes as tripas fóra, e embrulham-nos ás mãos cheias em folhas, e assam-nos no borralho; o qual manjar gabam muito os linguas que tratam com o gentio, e os mistiços. — Juigiá é outra casta de rãs, ... e são muito alvas e gostosas. — Ha outra casta de rãs, a que os indios chamam juihi; ... — Cria-se na agua outra casta de rãs, a que os indios chamam juiperega, ... e esfoladas comem-se como as outras. — Ha outra casta de rãs, a que os indios chamam juigoaraigarai, ... estes são verdes, e desovam na agua que corre entre junco ou rama, e tambem esfoladas se comem e são muito boas."

JEAN DE LERY mentions toads as food for Tupinamba. "Semblablement, nos *Touïupinambaults* ont certains gros crapaux, lesquels *Boucanez* avec la peau, les tripes et les boyaux leur servent de nourriture ⁸."

According to KOCH-GRÜNBERG the Tukáno at Rio Tiquié eat a great deal of frogs and consider them good food ⁹.

Ijca in Columbia eat the legs of a species of frog called *Dyemingueuo* ¹⁰.

In the Cerro de Pasco district in the highlands of Peru the inhabitants at Laguna Chinchay-cocha eat a big species of frog which they consider a great delicacy ¹¹.

According to CARDÚS Guarayús eat only one species of frog: "Las ranas no son muy numerosas, por ser demasiado perseguidas de varias clases de peces y culebras que las buscan con afán. Las pocas que hay, raras veces se oyen cantar en el agua; y cuando se oyen, regularmente están sobre los árboles, ó sobre los techos de las casas. Las de hay de varios colores, llamando la atencion las amarillas y coloradas, por la viveza de su color. Hay otra de color negro por encima, grande, pero con la boca larga y tan angosta, que parece un pico; y sus ojos son como perdigones muy pequeños, que ni parecen ojos: esta es la única clase que los guarayos comen, y dicen que es buena, ápesar de su repugnante aspecto ¹²."

From Chaco we have as well positive as negative information. Chiriguano do not eat frogs, "they are eaten only by Toba and other barbarians" ¹³.

Chamacocos do not either eat frogs but insult the neighboring tribes by saying that these do it ¹⁴. Kaskihá explained to BALDUS that they did not eat toads, snakes, or horses, but that on the other hand Lenguas did this ¹⁵.

There may be plenty of frogs without the Indians using them for food. In DOBRIZHOFFER's description of the land of the Abipones he says for instance: "At the end of the amphibious crew come frogs and toads, which swarm in all the rivers, lakes, and marshes, and even the very plains of Paraguay. But what is their use, what their occupation? They go on singing their old complaint in the mud, though in Paraguay they have nothing to complain of; for not being reckoned amongst the number of eatables, and being entirely excluded from the kitchen, they are neither desired nor attacked, and consequently live in the completest security. To destroy the race of frogs, I had long wished that the voracious Indians would take it into their heads

⁸ *Histoire d'un voyage etc.*, t. I, p. 163.

⁹ *Zwei Jahre unter den Indianern*, t. I, p. 251. — "Zum erstenmal aß ich hier (Urubú-Lago) Froschschenkel. Die Indianer, die große Liebhaber von Fröschen sind, fangen sie in Menge, spießen sie lebend auf einen Stock und legen sie wenige Minuten in das Feuer, bis alles Schleimige der Haut verkohlt ist. Auch werden sie so, wie sie sind, gekocht. Die Suppe sieht etwas grün aus, schmeckt aber recht kräftig."

¹⁰ G. BOLINDER: *Die Indianer der tropischen Schneegebirge*, p. 44.

¹¹ E. W. MIDDENDORF: *Peru*, t. III, p. 147.

¹² *Las Misiones Franciscanas etc.*, p. 395.

¹³ B. DE NINO: *Etnografía Chiriguana*, p. 42.

¹⁴ BALDUS: *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, p. 36.

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

to eat them, for whenever we slept in the open air by the side of a river or lake, we were exceedingly annoyed by their croaking ¹⁶."

I do not know of any prohibition against eating frogs at any particular occasion among the South American tribes. On the other hand we find in North America an example of this among the Cherokee who eat a number of smaller species of frogs and now and again even the bullfrog, "but the meat is tabued to ball players while in training, for fear that the brittleness of the frog's bones would be imported to those of the player" ¹⁷.

Similar ideas may of course also in South America be the reason why in a certain tribe frogs are not eaten although they are found in great numbers. Naturally all species are not suitable as food for human beings.

II. Use of the poisonous exudate of the frog, and the conception of the animal as venomous, for instance in magic.

A. For arrow poison and good luck in hunting.

In Indian folk-lore frogs are often held to be most venomous animals. As to the frogs of South America there is good reason for this belief, since certain species possess a venomous exudate secreted by the skin. The Indians understand how to make use of it for instance for poisonous arrows. In South America arrow-poison made of frog secretion seems to be centred in the Chocó district of Colombia. According to LEWIN this territory extends west of the province of Antioquia from the point of the western Cordillera de los Andes to the Pacific between 4° and 9° n. lat., a district inhabited by Chocó and Cuna Indians ¹⁸.

The frog species in question is *Phyllobates bicolor* var. *toxicaria*, also called *Phyllobates chocóensis* ¹⁹. It is a comparatively small form having a length of 98—100 mm by a breadth of 12—15 mm and living in the warm valleys of the Cordillera. When the Indians have caught a frog, which by no means is an easy task, they hold it close to a fire. The heat makes a milky, slightly yellow secretion flow, sufficient for the poisoning of 50 arrows. The Indians do not know of any antidote to the *Phyllobates* poison ²⁰.

It may be of interest to compare LEWIN's statements with those of the literature treating of this region. As early as in 1607 the "Descripción de Panamá y Su Provincia sacada de la Relación que por Mandado del Consejo hizo y embió Aquella Audiencia" says: "Hay muchos y muy grandes sapos; no muerden, pero golpeados sudan por cima el cuero un çumo blanco como leche, que venido o comido es mortal" ²¹." HERRERA gives an account of the

¹⁶ DOBRIZHOFFER: *An account of the Abipones*, vol. I, p. 307.

¹⁷ MOONEY: *Myths of the Cherokee*, p. 306.

¹⁸ L. LEWIN: *Die Pfeilgifte*, p. 426.

¹⁹ KRICKEBERG: *Amerika*, p. 342, says the poisonous batrachian used by the Chocó Indians is *Bufo marinus*.

²⁰ LEWIN, *op. cit.*, p. 428—431.

²¹ *Colección de libros y documentos referentes á la Historia de América*, t. VIII, p. 158, Madrid 1908.

preparation of poison in a chapter treating of the Indians on the Urabá. There are many more ingredients beside frogs in the poison:

"Sus Arcos los sacaban de Palmas negras, madera durisima, de vna braça de largo, i otras maiores, con grandes, i agudas Flechas, vntadas con veneno, que era imposible no morir, al que hacia sangre, aunque no fuese mas de como vna picadura de Alfiler; de manera, que pocos, ò ningunos de los heridos con esta Ierva, dexaban de morir.

Hacian los Indios la Ierva, de ciertas raices de mal olor, pardas, que se hallaban en la Costa de la Mar, i quemadas en vnas Caçuelas de barro, hacian pasta con Hormigas mui negras, de el tamaño de Escarabajos, tan ponçoñosas, que de vna picada dån tan gran dolor, que privan à vn Hombre de sentido. Hechaban Arañas grandes, i Gusanos peludos, largos como medio dedo, que picando, dån el mismo dolor que las Hormigas; i las alas del Murcielago, i la cabeça, i cola de vn Pescado de la Mar, dicho Taborino, mui ponçoñoso; Sapos, i colas de Culebras, i las Mançanillas de los Arboles, que parecen à los de Castilla. Hechadas estas cosas, con mucha lumbre, en el Campo, apartado de las Poblaciones, hacian cocer la pasta en ollas, por mano de algun Esclavo, ò Esclava, hasta ponerla en la perfeccion que havia de tener, i de el bao, i olor de aquellas cosas ponçoñas, moria el que lo perfeccionaba ²²."

In his report from the province of Caracas, the Governor JUAN PEMINTEL says "bivoros sapos" are used in making a dangerous arrow-poison, another ingredient of which is mançanilla. "But he (sc. PEMINTEL) states that the poison prepared from mançanilla alone is not very dangerous, the dangerous effects being attributed in his opinion to the admixture of other ingredients, such as snakes, frogs, spiders, and the menstruation of women ²³."

Later statements confirm the use of frogs for preparing arrow-poison in Colombia. The Swede VON GREIFF in his diary written during a journey in Colombia at the beginning of the nineteenth century, partly published in Sweden, states that the bears living in the hills were shot by the Indians with blow-guns and arrows smeared with a vegetable poison as well as with the poison of a frog. The preparation of both kinds of poison was a secret. Their effects were instantaneous ²⁴.

FELIPE PEREZ speaks of two kinds of arrow-poison from Chocó, curare and a frog poison ²⁵. Also ARANGO C. in his memoirs of the grave robberies at La Hoya del Quindio treats of frog poison. He begins by telling us that in the neighbourhood of El Espejo he found 30 "flechas de macana" tied up in a bundle with a string of agave. The Indians used poisoned arrows in hunting as well as in war. "Los indios acostumbraban sacarle el pellejo a

²² ANTONIO DE HERRERA: *Historia General etc.*, decada primera, t. I, p. 202.

²³ NORDENSKIÖLD: *Comp. Ethnographical Studies*, vol. 3, p. 56, *cit.* PEMINTEL.

²⁴ *Lunds Veckoblad*, No. 22, Lund 1827. — "Björnar finnas äfwen uppåt bergen, och skjutas ofta av indianer med deras blåsrör, hwilka äro gjorda på wanliga sättet och lindade med bast, hålla vanligen 4 à 5 Varås i längd (6 svenska alnar) och pilar, som de dels överstryka med ett vegetabiliskt gift, dels med giftet af en groda. Beredningen av båda sorterna hålles hemlig och deras werkan är ögonblicklig."

²⁵ FELIPE PEREZ: *Jerografia fisica i politica del Estado de Antioquia*, p. 95. — "...Las flechas o virotes de la bodoquera son de un palo blanco, bien pulido i delgado, cuya punta empapan en veneno i cuya cabeza envuelven en algodón a fin de llenar el calibre de la bodoquera. El veneno que usan es de dos clases: el *curare*, o zumo de un bejuco que se encuentra en abundancia cerca de Anzá i Quinua; el segundo lo sacan de una rana pequeña i amarilla."

algunas ranas, estando vivo el animal, sacándole la piel por encima de la garganta; después de esta operación tan bárbara largaban al pobre animal para que se fuera a echar nueva piel para luego volverlo a desollar o para que procreara ²⁶." The skin of the frog was put in the vessel in which the poison was mixed, but evidently ARANGO is not positive about the skin of a frog alone having those fatal effects since he adds "y quién sabe qué otro veneno lo echaban". Furthermore ARANGO states that when a game was struck by a poisoned arrow, the poison spread throughout its body, but when the animal died and the body was cold it returned to the wound, thus allowing the Indians to use the meat when they had removed the piece surrounding the wound (*op. cit.*, p. 155).

The importance of the frog as a provider of poison to the Cuna Indians may also be gathered from the picture writings of this tribe. We have for instance the "*Náybe-ina*", a medicine song against snake-bite, in which the secretion of the toad, "*la glandula del sapo*", repeatedly is mentioned. A frog or a toad is drawn in the picture writing ²⁷. The Cuna Indian RUBÉN PÉREZ KANTULE has explained the meaning of what is said in the song about the exudate of the frog. According to PÉREZ the Cunas hold the belief that the venomous snakes receive their venom from a certain toad called *nō*, and a snake having just swallowed such a toad is believed to possess plenty of venom, but gradually its power decreases after the repast.

For the present I was unable to make sure if there are other Indian tribes than those mentioned above who use arrows poisoned with frog secretion. Certainly LEWIN describes an arrow-poison from the Pah-Ute Indians of western Nevada for which a horned frog crushed by stamping is used, but this animal is not poisonous and may be added for magical purposes only ²⁸.

The meaning of a statement made by SOARES DE SOUZA referring to the Bahia district of the Brazils is not clear. He says: "The Indians call the toads of Spain which do not differ from the others, '*cururús*'. They do not bite and are harmless, but when dead they are dangerous, since their gall together with their liver and their hide make a terrible poison which the heathens use when they wish to kill somebody ²⁹." To me it seems likely that in this case the arrow-poison is not derived from frogs. I rather think that the use of the frog has a magical purpose here.

From various statements found in tales we know that the Indians of South America believe in venomous toads and frogs, and always it is their secretion which is considered to possess poisonous qualities. NIMUENDAJÚ

²⁶ ARANGO C.: *Recuerdos de la guaquería en el Quindío*, p. 155.

²⁷ NORDENSKIÖLD: *Picture-Writings etc.*, Comp. Ethnogr. Studies, vol. VII: 1, p. 25-48, pl. 1-2.

²⁸ *Op. cit.*, p. 411.

²⁹ *Tratado descriptivo do Brazil em 1587*, p. 266. — "Chamam os indios cururús aos sapos de Hespanha, do que não tem nenhuma differencia mas não mordem, nem fazem mal, estando vivos, mortos sim, porque o seu fel é peçonha mui cruel, e os figados e a pelle, da qual o gentio usa quando quer matar alguem."

for instance quotes the following tale from the Šipáia Indians about a jaguar, a toad, and a woman:

A jaguar attacked and killed some Cutia women who had gone into the forest to eat fruit. A single woman escaped with her child and arrived to a high tree where the toad *Arí* lived in a hole. He received the woman. Later the jaguar appeared claiming the woman. The toad advised him to mount and take her himself. "*Arí ging unterdessen zu seiner Frau hinein und ließ sich von ihr etwas Milch in seiner Cuia geben.*" When the jaguar came near the entrance the toad pored the liquid over his head. It burnt his eyes, he let go his hold, fell to the ground and died. The Cutia woman then wanted to leave but was invited to stay on. Every day *Arí* went to the shore of a lake bringing a bowl with milk with which he killed several kinds of waders by squirting the liquid into their eyes³⁰.

NIMUENDAJÚ also states that the Tucuna Indians believe that the ashes from a toad are poisonous. *Dyoi*, the first ancestor of the Tucunas and his brother *Ipi* meet in the forest the *Ukai* demons who have just returned home to eat. "Die beiden warten, bis sie wieder in den Wald gegangen sind und vergiften dann das Trinkwasser in dem Topf der *Ukai* mit der Asche einer Kröte. Gegen Abend kommen die *Ukai* durstig zurück, trinken von dem vergifteten Wasser und fallen einer nach dem anderen tot nieder. Nur der letzte wird mißtrauisch und entflieht³¹."

In Guiana we also trace among the natives the conception of the frog secretion being poisonous. Here it is believed to have the power of making a man a lucky hunter. ROTH quotes several authors who state that the Guiana Indians used to make a wound into their own chest and rub it with the back of a toad³². Furthermore he quotes an Arawak tale about a woman who taught her husband how to become a lucky hunter by means of an *akura* frog, "and when they had found the nest she introduced some of the spawn into his ears, eyes, nose and mouth. This burned him terribly, and made him vomit, so much so that he was obliged to roll about in the sand to ease the pain"³³. In another Arawak tale it is *Adaba*, a frog living in trees, who gives a man luck in hunting by teaching him a special trick in using his bow and arrows³⁴. In Warrau tales it is the rain frog *Wau-uta*, who teaches a man how to become a lucky hunter³⁵.

In the excellent collection made by THULIN in the Roroima district, now kept in the Gothenburg Museum, there are some so called "nose cleaners" from the Patamona, the Arecuna, and the Macusi Indians (G. M. 12. 1. 256., 381). These are used to make a man a lucky hunter, and it is interesting to learn that certain frogs are used for these nose cleaners. With the kind permission of the collector I shall quote his diary from 1912 which has not yet been published in full. The statements were made by the Arecuna

³⁰ NIMUENDAJÚ: *Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer*, p. 388.

³¹ NIMUENDAJÚ: *Besuch bei den Tukuna-Indianern*, p. 190.

³² ROTH: *An Inquiry into the Animism etc.*, sect. 228.

³³ *Ibid.*, sect. 229.

³⁴ *Ibid.*, sect. 145.

³⁵ *Ibid.*, sect. 144.

medicine man *Jeremiah* of Kamaivajeuang on the 4th of July 1912. "Sometimes an Indian before going out shooting will use some strange means, so-called '*bina*', to secure good luck in hunting. A string of fibre, '*unakísi*', here and there provided with small tufts of the same material, is entered into the nose and pulled through the throat and the mouth. To make the nose cleaning more efficient the *unakísi* is dipped in the sap of certain leaves, '*moulang*', or in the blood of the following frogs: *tué-ué*, small, brown; *kono-pási*, small, black with red spots; *kúna-uá*, somewhat greater, green; *pa-ku-ku*, small, green; *uälei*, small, brown; *aräiko(k)* small, green. The skin of the following frogs will be pulled through the nose with a string of iteh bast: *pa*, small, yellow with black spots; *ámak*, small, brown. This kind of nose cleaning is considered as an excellent cure for indispositions in general, 'when having a sour stomach' ³⁶."

THULIN tells me that if he remembers rightly he has a note from his expedition to the Caribs of the British Guianas about the use of the frog for arrow-poison, but unfortunately he was unable to find it again, thus it can hardly be accepted as a fact. It would have been very interesting to have such a record since ROTH says: "It is difficult to understand the relationship, if any, between the frog or toad, and success in the chase except on a basis of some original belief in the divinity of these batrachians, as we know to have existed in other parts of the Guianas ³⁷." This refers to the belief in the frog as a rain animal. We might perhaps simply assume that the tribes of the Guianas who are known to believe that frogs are able to give to a man luck in hunting somehow have been acquainted with the art of making arrow-poison from the frog's exudate. This may simply have been superseded by the more effective *curare*, or possibly suitable frog species were missing in the districts in question and the method had to be abandoned. It should be noticed that it is the frog secretion which gives luck in hunting, and poisoned arrows used with blow-guns must necessarily considerably increase the efficiency of this weapon.

Also among the Uitoto there seems to be a relation between frogs and luck in hunting ³⁸.

According to two Bolivian gentlemen, Mr. JOSÉ and Mr. HUMBERTO VÁZQUEZ-MACHICADO, whom I had the pleasure of meeting in the summer 1931 the Mestees also believe in the poisonous effects of toads. In the gentlemen's home at Santa Cruz de La Sierra, the Mestees had told them that toads would make a circle of their secretion round a venomous snake when the reptile was asleep. The circle prevented him from moving from the spot and he was

³⁶ Compare OTTO THULIN: *Jakt och fiske hos Indianerna*. Göteborgs-Posten, 18th of January 1930, Gothenburg. E. A. V. ABRAHAM in his article *Materia Medica Guiana Britt.*, Timehri, Vol. II, No. 1, does not mention frog medicines.

³⁷ *An Inquiry etc.*, sect. 228.

³⁸ K. TH. PREÜSS: *Religion und Mythologie der Uitoto*, Bd. 1, p. 43. — "Nofuyetoma ergriff Seelen (*komeke*) der *higinyo*-Kröten und nahm sie als Hilfsgeister (*aigadi-geina ote*)." Weiter heißt es dann noch einmal: "Bei seiner Rückkehr nahm er *higinyo*-Kröten und dann kam er nicht ohne Beute heim."

starved to death. The same idea AMBROSETTI found among the Mestees of the Pampa Central where people used a live toad against snake bite, cutting a cross in the hip of the animal and placing it on the wound. "La fe en la eficacia de este expediente se fundadose a la antipatía que media entre los sapos y los reptiles, cuenta que cuando uno de aquellos encuentra una víbora dormida, traza a su alrededor un circulo de babas, luego se pone a cantar para despertarla, pero ésta, no pudiendo franquear el misterioso cerco, se pone rabiosa, matándose a golpes contra el suelo ³⁹."

An illustration of the North American Indians belief in the poisonous character of the frog is a tale found among the Diegueños in California, who believe that the moon is a frog wanting to swallow its own venom and die since its creator, *Tu-chai-pai*, made it so ugly that everybody laughs at it. Then *Tu-chai-pai* dies and all men must die too ⁴⁰. "The slime exuding from a frog's skin", is considered by the Tlingit Indians "to be very poisonous and fatal to smaller creatures" ⁴¹, and is used for imitative-magical purposes, "to bewitch a person so that his eyes and mouth would bulge out like those of a frog" ⁴².

B) Tapirage.

MÉTRAUX in his paper "La décoloration artificielle des plumes sur les oiseaux vivants", gives a detailed account of the geographical distribution of *tapirage* in South America and states it to be an element of Arawak origin. The part which the frog plays in this strange process, the result of which is a change of colour in the plumage of live parrots, is that its blood or exudate is rubbed into the skin where feathers have been plucked out. The new feathers coming out are different in colour from the original ones. In most cases green will change into yellow. MÉTRAUX has references of frogs being used for *tapirage* from the Tupinamba at Bahia, the Achaguas on the Rio Meta, the Uaupés, the Indians on the Rio Aiarý, the Indians on the Rio Oyapock, the Galibis in the French Guianas, and Mundrukú. Earlier NORDENSKIÖLD has quoted EDER's description of *tapirage* by the Mojos who used frogs for this process ⁴³. NORDENSKIÖLD quotes a statement made by the zoologist W. MARSHALL, and is of the opinion that a change of food is the cause of the phenomenon and the frog secretion of no consequence ⁴⁴. MÉTRAUX writes the

³⁹ AMBROSETTI: *Supersticiones y Leyndas*, p. 201.

⁴⁰ GODDARD DU BOIS: *The Mythology of the Diegueños*, p. 183.

⁴¹ JOHN R. SWANTON: *Social Condition, Beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians*, p. 457.

⁴² *Ibid.*, p. 470.

⁴³ NORDENSKIÖLD: *The Ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia*, p. 207.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 208: "Zoologists, however, seem to think that it is by giving the birds a certain food that the colours of the feathers are changed, and that rubbing the skin with the secretion of frogs is of no importance. It is of course quite possible that the Indians, after rubbing the skin with the secretion, give the birds suitable food, and that the latter is the real cause of the change of colour. The matter should be investigated on the spot, for there are still probably a good many Indians who have the art of altering the colour of parrots feathers."

following in this connection: "La manière de voir de NORDENSKIÖLD aurait sa confirmation dans plusieurs faits dont j'ai trouvé la mention dans la littérature. Ainsi IM THURN rapporte que les Makuši plument certaines parties du corps des oiseaux et les frottent avec du roucou, puis ils leur font boire de l'eau dans laquelle ils ont dissous un peu de cette substance colorante. On remarque qu'au bout de quelque temps des plumes jaunes repoussent sur les régions qui ont été ainsi traitées ⁴⁵." He has also consulted biological experts to learn their opinion on the matter. "Faut-il donc généraliser ces cas et assurer comme NORDENSKIÖLD que seul dans cette opération le régime alimentaire a une importance, ou devons-nous considérer les deux traitements comme également efficaces indépendamment l'un de l'autre? J'ai consulté à ce sujet l'éminent biologiste, M. le Professeur RABAUD. Il croit qu'il n'y a pas lieu de douter de nos sources. Ce qui importe, c'est de faire absorber par le tissu de la substance décolorante. Qu'on y parvienne par voie interne ou externe, le résultat est le même. Une injection sous-cutanée aurait produit un effet identique ⁴⁶."

It would thus seem as if the frog exudate had the power of altering the colour of feathers. From the statements made by other authors about *tapirage* we learn, however, that other animals also may be used for this purpose. A typical example referring to the Indians living on the Rio Aiary is furnished by KOCH-GRÜNBERG. When the feathers have been pulled out the wound is rubbed either with the fat of the *pirarara*-fish, or with a certain toad ⁴⁷. In the literature the sap of certain trees as well as some vegetable dying matters are stated to be on the same effect as the frogs which the natives use for *tapirage*. The kind of frog chiefly employed is *Rana tinctoria*, which is found all over the tropical part of America. It is for instance common in the Guianas, Venezuela, and the Brazils.

If it is a question of decolourisation or recolouring of the feathers may have been settled in the physiological literature, here the physiological interpretation is of no immediate interest. I have used the term *recolour* for the change in colour to which the feathers are subject by means of the process we call *tapirage*.

C) The frog in Indian Magic.

We are bound to admit that there is a correlation between the belief that frogs are venomous and their use in magical performances.

In his book "Indianlif", p. 98, NORDENSKIÖLD provides an example of homoepathic or imitative magic in which the frog plays an important part. He says: "Dr. L. TRIGO, the Bolivian Governor of Chaco, told me that the Mataco bewitch an enemy in the following manner. They collect small pieces of faeces, urine, saliva, hair, and nails of their victim and put it all into the mouth of a frog. Then the animal's mouth, nostrils, ears, as well as other orifices are sewn up and the frog is hung near a fire where it will swell and

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 189.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 190.

⁴⁷ *Zwei Jahre unter den Indianern*, Bd. 1, p. 84.

finally die. The person to be bewitched is believed to suffer the same painful death as the frog. The magic can only be removed by a medicine-man of greater power than the author of the magic."

Whether this ceremony is original with the Mataco is difficult to decide. In olden times frogs as well as toads played an important part in the popular belief of Europe, and the Indians have as we know adopted numerous European elements. There is a particular difficulty in severing genuinely Indian elements of this kind from the foreign ones when found among the Mestees. AMBROSETTI⁴⁸ points this out after having given numerous examples of the use of frogs and toads in the popular medicine of the inhabitants of the Pampa Central. He says: "Supongo que estas creencias no son genuinamente indígenas, en razón de existir en España otras semejantes de las que sin duda provienen, por haberlas recibido los nuestros de los inmigrantes primitivos y aun de los modernos. A mi me han contado, con la mayor buena fe, un paisano español de Pontevedra (Galicia) que en su pueblo se curan las verrugas frotándolas con la barriga de un sapo vivo, que es ensartado luego en una caña hasta secarse, desapareciendo, entonces, las verrugas."

Certain practices may be of Indian origin but in the course of time there has been an admixture of Christian ideas.

In his above quoted work AMBROSETTI tells us that the Mestees cure a skin disease by rubbing the skin with a toad. In case such an animal cannot be procured it will do to write on the pimples the following names; JESUS, MARIA, JOSEPH. The rubbing of the skin with a toad is recorded from the Chiriguano as well. BERNARDINO DE NINO states that these natives manage to cure "la erisipela", a skin inflammation, by placing toads on the sore place⁴⁹. Also CARDÚS, referring to the Guarayús, states that toads are used to cure this skin disease⁵⁰.

Further examples of frogs used in magic are provided by PAREDES and refer to Bolivia. In order to make two persons hate one another or divorce, two small birds are tied together with the hair of a cat and burried together with a live toad, or the body of a live toad is pierced and wrapped in a piece of cloth, with hair, &c. from the person who is to be bewitched, and then the animal is burried. The belief is that the person in question will feel pain in the same part of his body as the toad, and that he will die if the animal does not recover its freedom⁵¹.

⁴⁸ *Supersticiones y Leyendas*, p. 200—205, "Supersticiones populares acerca del sapo y sus numerosas aplicaciones terapéuticas".

⁴⁹ *Etnografía Chiriguana*, p. 43. — "El sapo es medicinal, se prenden vivos uno a dos de esos más grandes, con suavidad, uno tras de otro se aplican en las partes del cuerpo infectas por la erisipela y cura con toda eficacia, quedando muerto el animal, sin duda porque con su vientre frío absorbe todo el calor que el enfermo contiene en dichas partes doloridas, más de una vez he visto curar así la erisipela."

⁵⁰ *Las Misiones franciscanas etc.*, p. 396. — "Dicen que los sapos, agarrándolos y haciéndolos pasar suavemente y varias veces por encima de la inflamacion, hacen desaparecer la erisipela."

⁵¹ RIGOBERTO PAREDES: *Mitos, etc.*, p. 91.

During his expedition 1904—1905 to the boundary districts of Peru and Bolivia NORDENSKIÖLD near the surface of an Indian grave at Ollachea, Peru, found a crucified frog ⁵² as well as some human hair which were placed in the grave with the view of inflicting illness and death upon the owner of the hair.

Even if the Indians of our days use frogs for magical purposes after European fashion, it seems quite likely that this form of bewitching was known to them in olden times also. As early as in COBO's list of objects used in magic by the Indians of Peru, dead as well as live toads are mentioned ⁵³.

In the foregoing we have seen that the skin, the exudate, &c. of frogs will be employed to cure for instance skin diseases and that the Caribs of the Guianas used it as a stimulating medicine. The conception of the frog as a medicine-woman, commonly met with in North America, does not seem to be found in South America. Of the Klamath Indians of North America, among which the belief in the frog as a medicine-woman is very strong, SPIER writes as follows: "The Frog spirit is interesting on its own account. It is conceived as a big woman and so closely associated with pond-lily seeds (*wo'kas*) as to lead to the suspicion that these are interchangeable concepts in the Klamath mind. It should be noted that the preparation of this staple is peculiarly woman's work among these people. In their mythology too, Frog figures as woman. The last association is so widespread, perhaps universal, in North America, that the only special Klamath elements in the triple association are with *wo'kas* ⁵⁴."

Another example of the belief in the frog being a medicine-woman we meet in the *Manabozho* cycle in a tale of a river from the Ojibwa Indians. "A froglike old lady" has "a rattle which she used in doctoring". "The old medicine-frog-lady told *Manabozho* all about her doctoring and medicine songs ⁵⁵."

Finally I want to mention in this chapter various Indian conceptions of the magical power of the frog.

A frog's croaking foreshows death. — PREUSS tells us that the Kágaba chase toads which enter their huts. Where the croak of a toad is heard, somebody is sure to die. The same will be the fate of the owner of a stool on which a toad has left its faeces ⁵⁶.

Toads in a house were held to be foreboding evil in Peru also. "Comúnmente, cuando vían Culebras, ó solas ó trabadas, Serpientes, Víboras, Lagartijas, Arañas, Sapos, Gusanos grandes, Mariposas, Zorras y otras cosas seme-

⁵² R. M. 06. 1. 533.

⁵³ BERNABÉ COBO: *Historia del Nuevo Mundo*, t. IV, p. 138. — "Los instrumentos y materiales que de ordinario tenían para sus hechicerías, eran muelas, dientes, cabellos, uñas, conchas de diferentes maneras y colores, figuras de animales hechas de diferentes cosas, sapos vivos y muertos, cabezas de varios animales, animalejos pequeños secos, arañas vivas de las grandes y peludas, guardadas en ollas tapadas con barro; ..."

⁵⁴ *Klamath Ethnography*, p. 104.

⁵⁵ P. RADIN and A. B. REAGAN: *Ojibwa myths and tales*, p. 74.

⁵⁶ *Forschungsreise zu den Kágaba etc.*, p. 28.

jantes, creían que era mal agüero y que habia de venir mal por ello á quien los vía, particularmente si topaban algunas destas cosas en su casa ⁵⁷."

Also among the Guaraní toads were believed to pretend death. RUIZ DE MONTÓYA writes as follows: "Tienen por cierta observancia de experiencia, que en entrando algun venado en el lugar y no matándolo, ha de morir alguno de aquel barrio por donde escapa, y el demonio ha concurrido á veces con estas supersticiones: ... Lo mismo tienen de los sapos, que si entre en alguna embarcacion, alguno de ella ha de morir. Yendo yo en una embarcacion con más de 20 personas, oimos todos dias arreo ruido de estos sabandijas, yo ya avisado de esta supersticion, atendí con cuidado á las acciones de los indios, los cuales se turbaron, buscaron con cuidado estos animalejos, y no se pudieran encubrir si *de facto* los hubiera, pero fué invención diabólica que por dos dias nos dió música de sapos, sin que en ninguna manera los hubiera ⁵⁸."

A parallel is found in North America. In Indian tales the frog forebodes death. MOONEY tells us that a Cherokee girl was married to a bullfrog, but her parents would not hear of such a son in law. "She told him and he went away, but when they next went down to the spring they heard a voice: *Ste'tsi tâya'husi, Ste'tsi tâya'husi*. 'Your daughter will die, Your daughter will die', and so it happened soon after ⁵⁹."

The frog as an omen to pregnant women. — "There is a frog with a spotted back which jumps well, and is known to the Pomerons Arawaks as sorukara. A pregnant woman will tickle it to make it jump, and according as it lands on its back or its belly, so will her child prove to be a girl or a boy ⁶⁰."

The frog keeps watch on treasures. — "The sculptured hill at Samaipata calls me. The strangest figures are said to be carved in the rock and great treasures to be hidden in the interior of the hill. There is a deep hole, 'una boca de mina', into which nobody dares to descend, since a frog with glowing eyes as big as plates is keeping watch over the treasure ⁶¹."

Children are named after a frog. — The Guaranis of Paraguay called a boy who was in the habit of crying, a frog ⁶². According to BERTONIO it was considered polite with the Aymara to call a girl with a diminutive of sapo, toad ⁶³.

⁵⁷ COBO, *op. cit.*, t. IV, p. 149.

⁵⁸ *Conquista Espiritual etc.*, p. 52—53.

⁵⁹ MOONEY: *Myths of the Cherokee*, p. 310.

⁶⁰ ROTH: *An Inquiry etc.*, sect. 222.

⁶¹ NORDENSKIÖLD: *Indianer och Hvita*, p. 5. No doubt this is not an Indian conception.

⁶² NICOLÁS DEL TECHO: *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, t. 2, p. 338. — "A sus hijos ponen nombres acomodados á las buenas ó malas cualidades que tienen: si es demasiado moreno, le llaman cuervo, y rana cuando llora con demasiado vehemencia."

⁶³ BERTONIO: *Vocabulario de la Lengua Aymara*, t. I, p. 426. — "Sapillo que suelen llamar a las niñas por donayre: *Hamppatu, Kayra*."

The frog is fatal to infants. — The Cuna Indian RUBÉN PÉREZ KANTULE told me that his fellow-contrymen believe that if a baby who has not yet teethed should see a frog the child will not cut any teeth at all.

Navel-amulets in the shape of a frog. — In his work on the Arapaho KROEBER writes the following: "The navel-strings of Arapaho girls are preserved and sewed into small pouches stuffed with grass. These pouches are usually diamond-shaped and covered on both sides with beads. The child wears this amulet, which contains its navel-string, on its belt until it is worn out. Such amulets are found among many tribes. Among some they are worn by boys as well as girls, or two are worn by one child. Among the Sioux these amulets sometimes have the shape of horned toads. Among the Assiniboine they are generally diamond-shaped, but less elongated than among the Arapaho. Among the Gros Ventres they are often diamond-shaped; they sometimes represent a person, but more usually a horned toad, and sometimes have the figure of this animal⁶⁴." To the Arapaho the horned toad is a good animal which they do not kill⁶⁵.

III. Conceptions based on the frog's croaking.

In fig. 1 are shown two paddle shaped objects in the collections of the Gothenburg Museum. NIMUENDAJÚ in 1927 found them in the ground at Sant' Anna on the lower Rio Içána in the north-western part of the Brazils. The natives believe these objects to originate from a frog people, "arú". In his original catalogue NIMUENDAJÚ states as follows: "Bei niedrigem Wasserstand findet man bisweilen am Ufer derartige Ruder, über deren Herkunft die heutigen Içána-Bewohner nichts Positives wissen. Da die Zeit, in der man sie findet, mit dem Auftreten dichter Flußnebel und einer gewissen Froschart (beides in der Lingua Geral 'arú' genannt) zusammenhängt, so schreiben sie sie dem sagenhaften Froschvolk der 'Arú'⁶⁶ zu, von dem sie annehmen, daß es in diesen Nebeln fluchtartig flußaufwärts ziehe. Eine ähnliche Sage über ähnliche Bodenfunde besteht auch am oberen Rio Negro." A natural sketch by IM THURN provides us with an explanation of the myth of the frog people. Describing a night in the forest he says: "One by one the Indians fell asleep. Various kinds of frogs kept up an almost deafening concert of marvellously varied croaks, some musical, some most unmusical. One imitated the beat of paddles striking in regular time against the side of a canoe after the Indian custom; and the likeness was the more deceitful because the sound alternately rose and fell gradually as though a canoe came up the river, passed the camp, and was then paddled up the stream out of ear-reach. Often and often I have lain long in doubt whether the sound heard

⁶⁴ A. L. KROEBER: *The Arapaho*, p. 54. Comp. *ibid.*, pl. VIII, figs. 5—6.

⁶⁵ KROEBER, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁶ Compare ROTH: *An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians*, p. 722 (Index and Glossary): "Arawak, ... On the Pomeroon it is said that their name is from *aru*, the word for cassava, for which they are believed to have such a reputation." *Ibid.*, "Arú, Warrau name for its starch or cassava."

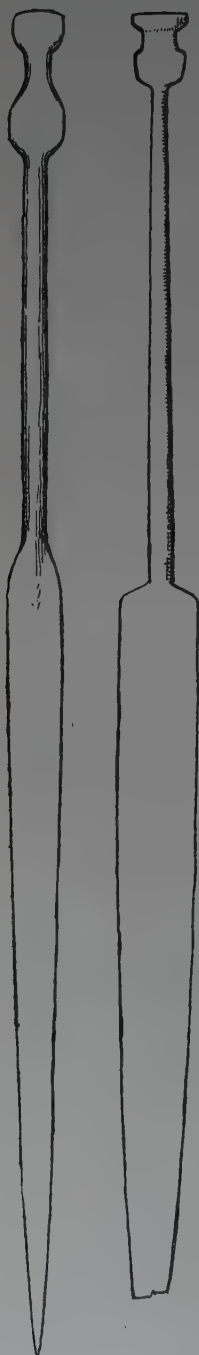


Fig. 1. G. M. 28. 1. 306. (to the left), and 28. 1. 305. 1:7.5.

was caused by paddles or by frogs⁶⁷." Evidently the frogs' croaking has given birth to the idea of the "*arú*" people. DANCE who also points out the puzzling likeness of the croaking of frogs and the sound of paddles when in action, even calls the animal the paddle-frog. "It was about eight o'clock when we arrived at the lower grant, and the report of the riot at Buruhaar soon spread among the people, with the intimation that the men were coming down to wreak vengeance on their traitorous companion. At nine o'clock, dark night, while in my hammock, I heard with drepidation the sound of approaching paddles, fearing the probable result. The noise of paddles continued for a long time, yet the sound did not seem to approach nearer. Astonished at this, to me, remarkable occurrence, I mentioned it to one of the men, who told me that it was a croaking frog, the paddle-frog, called — from the sound it emits — *burá buraro*, of a whitish colour, and with little black spots, and eaten as food by some Indians⁶⁸."

Some other examples of the importance attached to the frog's croaking will be mentioned here. NORDENSKIÖLD tells the following story originating from the Chiriguano: "The Chiriguano Indians say that the frogs in the river are persons who were drowned when trying to cross the river on some stocks. The rushing stream carried the stocks away. Those who were behind began calling to those in front: 'How are you getting along?' At first there was an answer, but as the front party grew more and more frozen there was but an *ā* for an answer. Finally those who were behind could not cry but *ā* themselves. 'They were all turned into frogs and are stille heard crying *ā, ā, ā, ā*⁶⁹."

NIMUENDAJÚ tells a flood-tradition from the Tembé Indians, of which I want to quote the end because the similarity of this tale of men calling out like frogs with that of the Chiriguano quoted above is unmistakable: "Die ganze folgende Nacht hindurch regnete es, und das Wasser stieg so hoch, daß viele Leute ertranken. Eine Anzahl Personen rettete sich auf Oaçaí-Palmen. Da sie in der Dunkelheit nichts unter sich erkennen konnten, so warfen sie von Zeit zu Zeit Früchte der Oaçaí herunter, um am Aufschlagen zu erkennen, ob der Boden trocken sei oder unter Wasser stände. Es klang aber nur immer pluk-pluk, wenn die Früchte ins Wasser fielen. Da begannen sie sich in der Dunkelheit gegen-

⁶⁷ Among the Indians of Guiana, p. 12.

⁶⁸ CHARLES DANIEL DANCE: *Chapters from a Guianese Log-Book*, p. 126.

⁶⁹ NORDENSKIÖLD: *Forskningar och äventyr etc.*, p. 56.

seitig wie Kröten anzurufen, und das taten sie solange, bis sie selbst zu Kröten wurden ⁷⁰."

In RAMON PANE's priceless account of the folk-lore of Española there is a legend telling "how the men were divided from the women" ⁷¹, in which human beings are turned into frogs. Since the versions of PANE's text differ (his original manuscript written in the Catalan language being lost as we know), I shall here with the kind permission of Dr. SVEN LOVÉN quote his manuscript "Origin of the Tainan culture", in which he shows that the Arawak islanders believe the frog to be a woman. LOVÉN says: "Also in Española the frog was thought to be a woman. PANE tells us that the women in the country of 'Guanin' happened to be separated from their children by a brook, the children when 'asking for the breast' cried *Toa Toa* and were immediately turned into frogs. 'It is for this reason that in the springtime the frogs make these sounds.' ULLOA may have misunderstood PANE's text and gives *nane*, 'dwarfs', instead of *rane*, 'frogs'. The Haiti form of the word was according to him *Tona*. BRASSEUR DE BOURBOURG conjectures that in both cases the word was *Toa*, in which case it is a pun, indicating that to the natives of Haiti there is a close connection between the conceptions woman and frog. MARTYR has the word *Toa* only, which on one side should mean 'mamma', on the other be the sound that the frogs make 'in the springtime' (MARTYR-MAC NUTT, vol. I, p. 169)."

In this connection I wish to call attention to a tradition among the Arawaks in Suriname telling us that toads were turned into men: "In the beginning there was a large iron basin full of toads. They all still had tails, like the fishes. God then commanded that these toads should be turned into men, and men they became. Arawaks, of course, for no other kind of people existed at the earliest phase of the world ^{71a}."

We have seen that the sound characteristic of the frog has strongly influenced the Indians' fancy. In the foregoing I have pointed out the strong impression which this sound has made on white travellers. In the literature the frog's croaking is often compared to the roaring of calves and cowes, and toads are stated to emit terrible sounds at night, &c. CARDÚS describes from Mojos how he was convinced of the fact that toads are able to utter sounds similar to those of a calf, when he was staying at the missionary station at Urubichá. In a old narrative of a journey he had read about frogs bellowing like calves but he did not believe it. "Pocos dias despues de semejante lectura, sali un rato á pasear por los alrededores de la Mision; cuando cerca de una pampita oí un fuerte berrido, que por de pronto creí era de algun ternero

⁷⁰ NIMUENDAJÚ: *Sagen der Tembé-Indianer*, p. 293.

⁷¹ EDWARD GAYLORD BOURNE: *Columbus, Ramon Pane and the Beginning of American Anthropology*, p. 320—321.

^{71a} C. VAN COLL: *Gegevens over land en volk van Suriname*, p. 512. — "Aanvankelijk bestond er een groot ijzeren bekken, vol met padden. Die padden hadden allemaal nog staarten evenals de visschen. Toen zeide God, dat die padden menschen moesten worden en zij werden menschen. Natuurlijk Arrowakken, want andere menschen dan die zijn er in de eerste wereld niet geweest."

que llamaba á su madre. Siguiendo un poco más adelante, oí hácia el mismo lugar otro berrido fuerte que, sin saber por qué, me llamó la atención, por no ver vaca ninguna en dicha pampa, viniéndome la sospecha, de que tal vez el tigre estaba agarrando algún ternero. Con esta sospecha, me puse á mirar con más atención, y me fuí acercando poco á poco hácia el punto de donde me pareció que había salido el berrido que yo creí muy de veras era de ternero. Me acerque, y había sido . . . un ridículo sapo ⁷²."

The frog's croaking is often a characteristic element in certain Indian tales. In the same way the slow movements of the frog have given birth to miscellaneous tales of races between a frog and some other fast animal in which the slow part wins thanks to some ruse. This is a well known motive in the Old World, and tales of this type no doubt have been adopted several times by the Indians from the White, the Indians, however, having changed the foreign animals into forms well known to them and living in their own country. With the Araukans it is the ostrich, in Mexico and in North America the coyote which are the frog's antagonist, &c. Also in thoroughly Indian tales the tardiness of the frog is plainly observed, as in the Ute tale of "the transformation of animals", taken down by LOWIE. According to this tale the buffalo originally were transformed cottontails, but they were too fast to the natives who wished that frogs instead were turned into buffalo, and so it happened. "The Ute sent out a scout, who reported that the buffalo were round the spring, drinking water. The people went there. The buffalo ran away, but since they were very slow they could be killed. Now people thought it was as it should be ⁷³."

IV. The frog in rain- and fertility concepts.

Among Indian tribes at varying culture stages and living under varying climatic conditions we find ideas, alike in their fundamental aspects, concerning frogs as those animals which directly or indirectly cause the rain and as a result thereof are of the greatest importance to mankind. The following composition will show that it is among agricultural tribes that the conception of the frog as a rain animal is most marked and in consequence among those Indians who live in territories with little rainfall and whose culture of course altogether depends upon the rainfall.

South America.

The most southern appearance in South America of the relation between the frog and the rain is among the Araukans ⁷⁴. HAVESTADT writes: "*Mareupu antù, ranulae quas superstitione colunt* ⁷⁵" and MOLINA adds the

⁷² CARDÚS: *Las Misiones franciscanas etc.*, p. 396.

⁷³ H. LOWIE: *Shoshonean Tales*, p. 14. In the same work, p. 54, there is a tale of the common type of a race between a wolf and a frog, which the frog wins by placing other frogs in the course.

⁷⁴ Compare R. E. LATCHAM: *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, the chapt. "El totemismo de los araucanos".

⁷⁵ *Chilidúgu sive tractatus linguae chilensis*, vol. 2, p. 712.

following to a description of a frog called *Rana arunco*: „Die Araukanen nennen ihn *Genco*, d. i. Herr des Wassers, weil sie glauben, er Sorge für die Erhaltung und Salubrität des Wassers ⁷⁶.” In Padre DE AUGUSTA's dictionary we get still more information about the connection between the frog and the water ⁷⁷. The same author describes a feast during which clearly appears in a song that the toad is associated with the rain, which is for the moment not desired. “Go outside, toad. It is raining in the house ⁷⁸.”

The question concerning the frog's roll as a rain animal naturally becomes more complicated when we consider the *Diaguita-Calchaqui* territory because of the lack of mythological information from those Indians who lived within the territory at the time of the discovery. Here I do, however, wish to call attention to their agricultural culture, and also — as discussed in another connection — the earthen-ware objects from the territory portraying frogs in a posture of coition, a detail which suggests that the animal was associated with certain fertility concepts ⁷⁹. As far as QUIROGA is concerned he is convinced about the frog's roll as a rain animal among those Indians ⁸⁰. Among the mestee population one finds belief in the frog as a rain producer ⁸¹.

As regards information touching upon the use of frogs or toads among the Indians within the boundaries of the high-culture areas in the West such seems to be rather scarce. As I have pointed out at an earlier date SELER has published a Nasca jar, now at the museum of Gothenburg, with frogs, tadpoles, and demons of vegetation in the painted ornament ⁸². SELER comments upon this jar as follows:

“In der Regenzeit erwachen die Frösche, die Kröten und die anderen Lurche und machen sich durch mehr oder minder lautes Geschrei bemerkbar. Für den Menschen, der das post hoc, sed non propter hoc nicht kennt, heißt das, daß diese Tiere den Regen und damit auch Mais und die anderen Lebensmitteln bringen. Das spricht sich in zahlreichen Zeremonien und Feiern der Völker aus. So sehen wir denn auch oben in der Abbildung die Vegetationsboten vereint mit in ganzen Reihen aufmarschierten Kaulquappen, erwachsenen Fröschen und den immer noch etwas rätselhaften ‘Nachtschwalben’, deren Beziehungen zum Wasser und zum Regen auch in anderen Bildern sich ausspricht ⁸³.”

⁷⁶ *Versuch einer Naturgeschichte von Chili*, p. 190.

⁷⁷ *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*, t. I, p. 11. — “*Aremko*, s. c., cierto sapo verde, rayado, a que miraban los antiguos como cuidador o señor del agua de los pozos, donde vive.” P. 228. — “*pikei*, El sapo arrero canta, anuncia que bajará lluvia.”

⁷⁸ *Lecturas Araucanas*, p. 46, “la fiesta de las máscaras”:

“Sal fuera, sapo!
Se llueve la casa.
Un atado le falta
Para que quede techada.
(Y) ya no se llueve.”

⁷⁹ WASSÉN: *The Frog-Motive, &c.*, p. 352.

⁸⁰ ADÁN QUIROGA: *La cruz en America*, p. 222.

⁸¹ Comp. AMBROSETTI: *Supersticiones y Leyendas*, p. 205.

⁸² WASSÉN, *op. cit.*, p. 351.

⁸³ *Die buntbemalten Gefäße von Nasca etc.*, p. 313—314.

I have also in my afore-mentioned study of the frog ornamentation among the Indians of South America quoted FORBES' and BANDELIER's observations regarding rain magic among the Aymara Indians in the Lago Titicaca region ⁸⁴. During this, small frog figures in stone are used. They were placed "on the top of the hills, as a means of bringing down rain by propitiating their deities". It would seem as though we have here to do with ancient rain magic at which the frog plays the roll of connecting link between mankind and the powers of rain. As we shall later see this conception is characteristic for the Pima-Nahua peoples and is strongly pronounced for instance among the Cora Indians in Sierra del Nayarit on the pacific coast of Mexico.

From CÉSAR A. MUÑIZ, LATCHAM gives an example of the use among Incas of large toads for the purpose of warding off rain. The toads were threaded upon a string and then pulled through a water ditch to put off the rain ⁸⁵.

When GARCILASSO DE LA VEGA, COBO, and others mention frogs among animals which in Peru played a religious roll and were offered it seems most logical to consider the frog's roll as a rain-producing animal to be the cause of its religious position ⁸⁶.

Ideas about a relation between the frog and the rain may also be the reason why toads play such a distinguished roll in the *samiri* concept among the Aymara and Chipaya Indians, which was studied by MÉTRAUX during an expedition in 1930. Dr. MÉTRAUX has been kind enough to place at my disposal extracts of his original annotations about the *samiri* concept from Oruro. To illustrate how the *samiri* concept is associated with concepts of fertility I shall here quote some extracts out of these interesting notes:

"Les *samiri* sont des animaux que l'on garde chez soi et qui vous donnent de la chance. Ce sont des crapauds, des lézards que l'on tient dans de petites boîtes de verre. On les attrappe dans les champs et on les ramène vivants. On leur donne des bonbons à manger... Le *samiri* est le protecteur du village, si on le vole le village est voué au malheur. Le *samiri* protège également les troupeaux. Pour que l'assistance du *samiri* soit plus efficace, on dépose sur l'endroit consacré des amulettes représentant des bœufs, des moutons, etc... Une montagne à elle seule peut être un *samiri*. Le cerro de Potosi est un *samiri* et l'on dit qu'à son sommet il y a un crapaud... En plus des montagnes, les points d'eau, les cavernes peuvent être *samiri*. Ces *samiri*-là sont redoutables et il convient de ne pas s'en approcher, on se contente de leur faire des offrandes de loin, le yatiri lui même n'ose pas s'en approcher..."

In the notes here quoted one will notice that the word rain is not mentioned, but I repeat that it might well be the concept of the frog as a

⁸⁴ WASSÉN, *op. cit.*, p. 344, *cit.* FORBES and BANDELIER.

⁸⁵ LATCHAM: *Las creencias religiosas de los antiguos Peruanos*, p. 186, *cit.* MUÑIZ: *Folklore Indígena*, Revista Universitaria, Cuzco 1926. — "Los yncas cuando hay abundancia de lluvias que ya perjudica sus sembríos reúnen a los *llactayoc* (sapos de gran tamaño) los ensartan y los arrastran por una acequia; pero la mayor parte de las veces desentieran un cadáver, ni muy antiguo ni muy reciente, y cuyo cráneo exhiben a la intemperie, con lo cual creen que cesan las lluvias."

⁸⁶ WASSÉN, *op. cit.*, p. 355, *cit.* GARCILASSO DE LA VEGA, COBO, v. TSCHUDI and others.

rain animal which entitles it to become a *samiri*, the bringer of good luck, the protector of the herds.

Dr. SVEN LOVÉN, at the museum of Gothenburg, has mentioned for me that he for certain reasons, among these the fact that the Arawaks have asserted themselves also in the western highland considers the constituent *sami* of the word *samiri* to be the same as the Tainan *zemí*. For me this should be of interest in this connection as the Tainan *zemíes* brought down rain. LOVÉN has however, in discussing this, stressed that the concepts about *zemí* have reached this development among the Tainos on Westindian soil and that they among True Arawaks have not developed nearly as far.

I shall however leave this to continue northwards, as far as the Kágaba Indians in Sierra Nevada de Santa Marta in Colombia, among whom we find numerous supports for the roll of the frog as a rain animal in PREUSS' voluminous collection of texts. A couple of quotations from PREUSS will serve to illustrate this: "Die Töchter der Seen werden die kleinen schwarzen Frösche genannt. Wenn diese beginnen, den Regen zu rufen, dann muß man der Mutter des Regens singen, damit es regne." Ebenso wird von den weißen Fröschen gesungen, daß sie "quaken, damit es regne"⁸⁷. The frogs are then daughters of the lakes. PREUSS remarks in this work on page 331 that the mother of rain is the lakes, "die sich angeblich mit Wasser zu füllen beginnen, bevor die Regenzeit eingesetzt hat". When the frogs begin to cry for rain one must sing to the mother of rain in order that it may fall. The songs to the frogs, in which the quaking is imitated by the singers, are only sung when rain is needed. "Im September besteht der überwiegende Teil der Gesänge direkt oder indirekt in der Fürsorge für genügenden Regen. Dazu gehört die Bitte um Regen an die Allmutter und sämtliche Gesänge an die Frösche, die Töchter der Seen, die den Regen rufen"⁸⁸.

The Kágaba also think of the frogs as living on the mountains. Thus PREUSS' translation of a Kágaba song to the little black frogs runs: "Meinem (schwarzen) Fröschchen singe ich, das oben auf meinem Tempelberge ist, des Tempelberges Hoheit"⁸⁹.

We shall now leave the Andine South America and go to the east to find out what proofs there may be for a relation between the frog and the rain, and discover that this time it is among the Carib tribes that the frog plays the roll of rain animal. "It is known that for the Chaimas, Cumanagotos, Tamanacs, and other original tribes of the Caribs, the frog was the god of the waters", ROTH writes⁹⁰. As far as Cumanagotos are concerned we turn to the statement by the Franciscan RUIZ BLANCO: "Al sapo tienen por Dios de las aguas, y por eso no le matan y suelen tener en sus casas un sapo debajo de una olla, y lo castigan y riñen cuando no llueve"⁹¹. Possibly a statement by DEPONS about Indians "sur les bords de l'Orenoque" who had

⁸⁷ PREUSS: *Forschungsreise zu den Kágaba etc.*, p. 85.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 110.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 281.

⁹⁰ *An Inquiry into the Animism etc.*, sect. 46.

⁹¹ *Conversión en Piritú (Colombia) de indios Cumanagotos y Palenques*, p. 65.

toads in clay vessels in order to secure from them suitable weather conditions may be traced to the same source place⁹². As no source is mentioned I have not been able to check DE HOSTOS' statement that similar conditions existed in the West Indies⁹³. Evidently a mistake has occurred.

In another connection I have touched upon the Carib appellation "*kono-boaru*" for the rain frog, *Hyla venulosa*. Among Warrau this frog appears as an old frog-woman, "*Wau-uta*"⁹⁴, also found in a Carib version⁹⁵. It is no doubt well-known how the Warrau version tells that *Wau-uta* through magic causes the hero, *Haburi*, a small boy, to grow fast in order to have him as her lover. *Haburi* succeeds in fleeing by tricking *Wau-uta* into a hollow tree. Thus we have the explanation why this rain frog is to be found in hollow tree trunks, &c.

In section 130 of "An Inquiry" ROTH tells the Warrau tale about the rain frog *ho-ha'ra* who was married to a hunter but returned to her people because the man's relations kept on making fun of her appearance. The man never found her again, but at the beginning of the rainy season one can always hear her.

It may prove dangerous to come into contact with the rain-frog spirits. ROTH refers to a Warrau tale about two brothers who in the wood heard voices from a drinking bout. The younger brother would not continue and declined to drink with the revellers when they in spite of this did advance. Later, when the brothers had left the place the elder brother did not notice that his legs came too near the fire. They were charred. He was forced to lie helpless in his hammock. He sharpened the shinbones and whenever a bird or smaller animal came near he stuck out his leg and pinned it on the sharp bone fragment. The brothers had happened unto *Warekki*, or the big rainfrog. About this ROTH says in a note: "These Rain-frogs are peculiar in that they make an especially loud noise at the time of the first rainy season, after which they cease⁹⁶."

Central America, Mexico; North America.

From the Mayas in British Honduras it is known that *Chacs*, the thundergods, were associated with the rain and the frog. "The *Chacs* among

⁹² F. DEPONS: *Voyage de la Terre-Ferme, dans L'Amerique Méridionale etc.*, t. I, p. 289. — "Il y avoit aussi, sur les bords de l'Orenoque, des Indiens qui rendoient aux crapauds les hommes de la divinité. Loin de leur faire du mal, ils les gardoient soigneusement sous des pots, pour en obtenir de la pluie ou du beau temps, selon leurs besoins: et ils étoient tellement persuadés qu'il dépendoit des crapaud de l'accorder, qu'on les fouettoit chaque fois que la prière n'étoit promptement exaucée."

⁹³ *Antillean fertility idols and primitive ideas of plants fertilization elsewhere*, p. 254. — "The belief that frogs attracted rain was so firmly established in the mind of the aborigines of Santo Domingo and Porto Rico that they were in the habit of keeping frogs in their huts as rain charms. Whenever it was thought that the little creatures had failed to procure rain they were harshly beaten with sticks, in punishment."

⁹⁴ ROTH: *An Inquiry etc.*, sects. 9—17, "The Story of *Haburi*".

⁹⁵ ROTH, *op. cit.*, sect. 35.

⁹⁶ ROTH, *op. cit.*, sects. 126—128.

both ancient and modern Mayas were lords of thunder and lightning and the rains", THOMPSON writes ⁹⁷; and in another connection, "the frog is intimately associated with the *Chacs*. In the *Chachac* ceremony in northern British Honduras small boys are tied to the altar, and made to croak like frogs" ⁹⁸.

From San Antonio THOMPSON tells the story of a man who took service with a *Chac*:

"One day *Chac* told him to clean the house, the table and the *qaantše* (wooden benches), as he was going to make a feast and was expecting guests. The man thoroughly cleaned the house, but returning later found many frogs (*mutš*) seated on the benches. Annoyed that they had come in to dirty the place after he had cleaned it, he began to drive them out with his broom. Later *Chac* inquired if the guests and the musicians had arrived, as it was past the time for the feast. The man answered. 'No, no guests have arrived yet. The only thing was that a big crowd of frogs came into the house just after I got it all clean and tidy.' 'Well', said *Chac*, 'those were my musicians and guests' ⁹⁹."

The tale shows in what connection the rain god is thought to stand to the frogs. In it we find the term *mutš* for frog. SELER writes *much*, pointing out that the same name also indicates the female sex organs ¹⁰⁰. If this is true it is tempting to make a comparison with the Middle European custom that women, suffering from uterus disease and hysterical affections, as votive offerings hung up in the churches small toad figures made of iron or wax. E. BLIND, who has made a study on this subject, points out the distribution of this custom in Oberbayern, Tyrol, Kärnten, and Elsaß ¹⁰¹. In Tyrol and Oberbayern the votive toads were hung in the chapel which was hallowed St. Leonhard, the saint of fertility ¹⁰². Popular belief in these districts held uterus to be a living being, capable of leaving the woman's body during sleep, &c. BLIND cites quotations from classical authors, such as ARISTOTELES, HIPPOKRATES, &c. in whom the same ideas appear. In his study he further tries to find an explanation of this strange custom, for instance in the similarity between the appearance of a toad and uterus, or the odd habit in the family, *Alytes obstetricans*, the midwife frog, where the male assists at the egg-laying by winding up the strings of eggs around his hind legs. To me another explanation seems more plausible. I should rather consider the use of votive frogs as a survival of a wide-spread belief in the capacity of the frogs to produce rain, that is fertility, through their quaking ¹⁰³. It would not be too bold to assume that fertility concepts have

⁹⁷ *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, p. 61.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰⁰ SELER: *Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften*, p. 696.

— "In den Maya-Sprachen von Guatemala heißt der Frosch *ixtutz*, die Kröte *xpek*. In Yucatan haben wir den Generalnamen *much*, der für Kröten und Frösche gebraucht wird und auch die weiblichen Geschlechtsteile bezeichnet."

¹⁰¹ *Gynäkologisch interessante "Ex-voto"*. Globus, Bd. 82, Braunschweig 1902. Compare also G. THILÉNUS: *Kröte und Gebärmutter*; Globus, Bd. 87, 1905.

¹⁰² BLIND, *op. cit.*, p. 72.

¹⁰³ There is much in European folklore which associates the frog with sexual life. Thus, for instance, in the well-known tale by the brothers GRIMM about "Dornröschen"

formed the background for the Mayan custom of using the generic word for frog also as an appellation for the female sex organs.

The roll of the frog as rain animal among the Mayas is also treated in the manuscript material and on the monuments. For this I wish to refer to SELER's work¹⁰⁴.

In old Mexico we again find the frog associated with rites of fertility. At the feasts for *Chicome couatl*, the maize goddess, the third and fourth yearly festival, *Toçoztontli* and *Ueitoçoztli* respectively, which occurred at the time of the sowing, the frog was used at an offering ceremony. Thus SELER writes: "Die Darbringungen geschahen in der Zahl von Fünf. Vielleicht deshalb, weil den Mexikanern die Zahl Fünf das über das Maß, d. h. über die Vierzahl, Hinausgehende, Überreichliche, Überschüssige bezeichnete. Und die Darbringungen wurden symbolisch überbracht von einem Frosch, dem Wassertier, der Wasserreichtum, also ebenfalls Fülle, bezeichnete. Man briet oder dörnte einen Frosch, malte ihn oben blau an, band ihm einen kleinen Weiberrock um die Hinterschenkel und legte ihm Rohrstücke auf die Schultern, die mit kleinen Mengen der verschiedenen Arten von Lebensmitteln, die man darbrachte, gefüllt waren. In dieser Weise wurden die als Maisgottheit aufgerichteten Maisstengel in jedem Hause, in den Palästen der Fürsten ebenso wie in den Hütten der Ärmsten und Gemeinsten, gefeiert. Und darum nannte man diese Zeremonie *calonouac*, d. h. 'es liegen in allen Häusern (Darbringungen)'¹⁰⁵."

Indisputably the roll of the frog in the above described fertility ceremony is based upon the belief in it as a rain and water animal. The Aztecs thought of *Tlalteuctli*, the earth goddess, in the form of a huge toad, even this supposedly a concept which may be traced back to definite complexes about the frogs and toads as the givers of rain and life. It is clear that we among the Nahua people as a whole may expect to find statements about the frog as a rain animal, which also proves to be the case. I suppose that the Nahua peoples brought these ideas along with them from the north and that they had them even while they were nomadic hunting tribes.

From the Cora PREUSS presents considerable material which throws light upon rain conceptions. The frog is the animal which calls upon the rain gods who live in the east, on the other side of the world¹⁰⁶. At the sowing ceremony appeared a song about the frog, *takú*, who lives in *Tšēvintše* on the rain stone and who brings the rain gods from east to west by guile¹⁰⁷. The tadpoles also play a roll in Cora's mythology. PREUSS includes a note from the Cora village, San Francisco. It is a song about the tadpole which is the dancing place and the whole world on which even the gods dance¹⁰⁸.

it is described how a frog creeps up out of the water and promises the queen that she shall have a child before the close of the year, which also happens.

¹⁰⁴ *Die Tierbilder etc.*, figs. 851—857, and p. 700.

¹⁰⁵ SELER: *Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner*, p. 111.

¹⁰⁶ PREUSS, *Die Nayarit-Expedition*, Bd. 1, *Die Religion der Cora-Indianer*, p. LII.

¹⁰⁷ P. LXXX, and p. 226.

¹⁰⁸ P. 226.

"Die Kaulquappe (*husuxnikai*) gilt als der Tanzplatz, die Welt, auf dem auch die Götter tanzen. Daher ist sie auch für etwaigen Mangel an Essen und Trinken verantwortlich ¹⁰⁹."

The idea that the frogs sit on rain mountains in the east appears in Pima Indian songs. In "Gila Monster Song" it says:

"On the summit of white *ñgiwolik*
There the green frogs are singing.
Lying near the blue storm clouds
There many frogs are singing ¹¹⁰."

and in a medicine-song:

"Blue Frog-woman met and carried me
To the cloud land in the East.
Blue Frog-woman met and carried me
To where the clouds are standing ¹¹¹."

The Pima procure rain by the help of the notched rattle. "The Pima call the notched rattle a 'rainstick' for rubbing it brings rain ¹¹²." SPIER does not tell whether the Pima associate the sound from this instrument with the frog. This is however the case among the Havasupai Indians. "The Havasupai associate this rasping sound with the frog and the production of rain. They have also a mythical reference to tearing a frog apart and thus causing a flood ¹¹³."

With the Havasupai we have come to several tribes particularly in the South-West of North America which associate the frog and the rain. A few examples may be given.

As is known, the frog-motive plays an important roll in the pottery ornamentation of the pueblo tribes. CUSHING ¹¹⁴ and other authors speak of tadpoles in the ornamentation while STEVENSON, as I have pointed out in another connection, considers them to be larvas of a water insect. That the Indians have not been unaware of the connection between frogs and their larvas is shown by the fact that a marked pueblo tribe such as Hopi have a tale about the frog in which she dies at the birth of the tadpoles. She bursts "and it was found that she was full of little tadpoles which were swarming around him" ¹¹⁵.

"The Northern Shoshoni believe that killing a frog and placing it on its back will cause rain... There is also a connection of the frog with fog and thunder suggested in a Southern Ute myth, the frog and a flood in one of the Luiseño ¹¹⁶." Among Hopi a frog in

¹⁰⁹ P. LXXX.

¹¹⁰ FRANK RUSSEL: *The Pima Indians*, p. 308.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 304.

¹¹² LESLIE SPIER: *Havasupai Ethnography*, p. 291.

¹¹³ SPIER, *op. cit.*, p. 291.

¹¹⁴ CUSHING: *A study of Pueblo Pottery as illustrative of Zuñi Culture Growth*, p. 518.

¹¹⁵ H. R. VOTH: *The traditions of the Hopi*, p. 189.

¹¹⁶ SPIER: *Havasupai Ethnography*, p. 291.

stone is used at the typical fertility ceremonies which these agriculturalists hold at winter-and summer-solstice. "The only fetish employed is a rude stone frog, over which is stretched a string extended along a line of meal on the floor, symbolic of the pathway of blessings¹¹⁷." The *Maidu* hunt the frogs to procure rain¹¹⁸. In that world which the *Navaho* imagined to be the first, *Tcal'*, the frog, sat in a house of blue fog in south and a water monster lay at the door opening¹¹⁹. Among the *Nez-Percé* or *Sahaptin* a tale portrays the frog as a widow who is badly treated and in revenge drains the river for mankind by laying down on its source and preventing the water from running forth. Coyote, however, succeeds by quile in securing the water for mankind again¹²⁰. To a certain degree this tale reminds one of an Irokes myth in which *Ioskeha*, the good culture hero, secures water for mankind by punching hole in the side of a giant frog the which his evil brother, *Tawiscara*, had created and which had swallowed all the water from mankind¹²¹. In a myth about the toad and the moon from *Cœur d'Alènes* is told how the moon got the spots in his face. It was the toad who could make the "heavy rain, which penetrated everything" to fall, who jumped up into his face¹²². *Klamath*, in south-western Oregon, who live in a land of marshes and small lakes, according to SPIER associate the frog and the rain¹²³.

V. The Frog-Motive in Indian astral mythology.

Of the conception of a frog or a toad in the moon which is universal in North America and not unfamiliar in the Old World, there is as far as I am aware but a single reference from South America, viz. Carayá on the Rio Araguaya, EHRENREICH stating that here "die Mondflecken sind 'Kröten' (*krāu*)"¹²⁴.

In his well-known work on the South American myths and legends this author interprets the Carib and Warrāu tale of the rain frog *Wau-uta*, mentioned in chapter IV of this paper, as an astral myth in which the contrast between the full and the new moon is illustrated by the flight of the culture hero *Haburi* or *Aboré* from the old frog woman. "*Wowte* nimmt später wieder Froschgestalt an, d. h. erscheint wieder als Vollmondscheibe. Der schnell wachsende und auf dem Himmelssozan zu Schiff (Sichel des Neumonds) dahinsegelnde *Aboré* repräsentiert dagegen die Reihe der Phasengestalten¹²⁵." It may be questioned if EHRENREICH's interpretation is correct. At all events I think it would be too rash to use it to prove that the above mentioned tribes see a frog in the moon.

¹¹⁷ FEWKES: *Hopi Katcinas drawn by native artists*, p. 31.

¹¹⁸ SPIER: *Havasupai Ethnography*, p. 291.

¹¹⁹ MINDELEFF: *Navaho-Houses*, p. 488.

¹²⁰ SPINDEN: *Nez Percé Tales*, p. 187.

¹²¹ BRINTON: *American Hero-Myths*, p. 55.

¹²² JAMES A. TEIT: *Cœur d'Alène Tales*, p. 123.

¹²³ *Havasupai Ethnography*, p. 291.

¹²⁴ EHRENREICH: *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, p. 45.

¹²⁵ *Mythen und Legenden etc.*, p. 36.

Nor does KUNIKE prove that in Peru and among the Quimbayas the frog is connected with the moon. He says: "In Südamerika finden wir gleichfalls Frosch oder Kröte in Verbindung mit dem Monde gedacht. Die zweiköpfige Kröte der *Huaro-chiri*-Legende in Peru ist hier zu nennen, ebenso die Kröte im Monde bei den Karajá. Die Quimbaya Kolumbiens sahen nach Ausweis von Altertümern offenbar auch ein solches Tier im Monde. Bei einem ihrer goldenen Schmuckstücke ist eine Kröte mit einer Mondsichel verbunden ¹²⁶." He does not state how the frog is connected with the moon, nor does he mention which *Huaro-chiri* legend he refers to. Possibly he means the myth of the two antagonists *Uallallo* and *Pariacaca* ¹²⁷ which according to TSCHUDI are identical with two volcanos in the Coast Cordillera. In this myth there is a two headed toad under a grind stone. This was lifted off and "eine Kröte mit zwei Köpfen sprang darunter hervor; sie hüpfte nach einer Quelle, die nahe Anchicoacha entspringt, wo sie noch heute leben soll und bewirkt, daß diejenigen, die nach der Quelle gehen, den Weg verlieren, in Wahnsinn verfallen und sterben" ¹²⁸. If the golden piece of jewelry of the Quimbayas rightly should be interpreted as a new moon I cannot decide.

Among the Uitoto Indians we meet with a tale of the moon and the *hanai*, the common word for supernatural beings in general. The moon is a woman. The *hanai* may be frogs, and every night they eat of the moonwoman but in day time they put her together again ¹²⁹.

There is not much to be added about the frog in the astral mythology of South America. Seldom it is associated with the stars. As far as I am aware the Kobéua idea of the Milky Way being a frog is unique not only in South American astral mythology but in Indian mythology in general. A Kobéua Indian on the Rio Cuduiarý who drew various constellations to KOCH-GRÜNBERG drew the Milky Way in the shape of a big frog ¹³⁰.

TESCHAUER reproduces a tale from the Macuchi on the Rio Branco in which the frog is connected with the constellation of *Epepim*, vic. Orion:

"Ein Mann mit Namen *Peschiosso* heiratete eine Frau Frosch, genannt *Ueré*. Eines Tages wurde der Mann sehr aufgebracht gegen seine Frau, da sie immer schrie: 'Qua! Qua! Qua!' Er wurde ihrer überdrüssig. Darauf, erzählt man, schnitt er ihr ein Bein ab, das mit Genipapo bemalt war, und er nahm es und warf es in den Fluß. Sogleich verwandelte es sich in den Fisch *Surubim*, und der Körper stieg auf zum Himmel, um sich mit ihrem Bruder *Epepim* zu vereinigen ¹³¹."

I know but a single example from South America of the frog being connected with the sun. It is an Ahuaruno (Awahun) tale of the sun having

¹²⁶ HUGO KUNIKE: *Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer*, p. 72.

¹²⁷ KRICKEBERG: *Märchen der Azteken und Inkaperuaner etc.*, p. 257.

¹²⁸ KRICKEBERG, *op. cit.*, p. 261.

¹²⁹ PREUSS: *Religion und Mythologie der Uitoto*, t. 1, p. 37.

¹³⁰ KOCH-GRÜNBERG: *Anfänge der Kunst im Urwald*, pl. 56, fig. g, p. 62. — "Die Kobéua nennen die Milchstraße '*máuma*' ('Froschweg'; *umáua* = Frosch, *má* = Weg) und vergleichen sie mit einem dichten Zug kleiner Frösche, wenn diese von dem Ort ihrer Entstehung in Masse auswandern, um sich eine andere Heimat zu suchen."

¹³¹ TESCHAUER: *Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien*, p. 737.

several frogs for his wives¹³². Later on examples from North America of the idea of the sun having a frog wife will be given.

In an Arecuna myth published by KOCH-GRÜNBERG the sun makes its appearance when the frog has played its part. The myth explains the reason why all men must grow old and ugly: their forefather broke his word to the sun¹³³. The motive in the beginning of the tale, a man insulting a frog after which he was brought to an island, recurs in BRETT's "Bahmoo and the frog" (*Legends and myths etc.*, p. 167). The man could not return from the island, and thus different races arose¹³⁴.

The frog the cause of eclipses. — It is a common belief among the primitive races that an eclipse of the sun or the moon is caused by some animal, or monster which swallows the celestial body. Several Indian tribes attribute an eclipse to the frog. It would seem that in South America the frog does not play this part, if not the Uitoto tale of the *hanai*-frogs which eat the woman-moon is a legend of this kind. The southernmost place from which this motive seems to be recorded is the Isthmus of Panama. The Cuna Indians have special miniature arrows and bows which are used by albinos to shoot at the dark celestial body in order to frighten the animal which attacks it. The Cuna Indian RUBÉN PÉREZ KANTULE in his comments to the Cuna collection in the Gothenburg museum says the following of this kind of arrow (G. M. 27. 27. 1335): "Flechita '*siku*' que usan los indios blancos o blancas en tiempo de eclipse de la luna ó del sol. Según dicen que el eclipse es la causa de la devorada de la luna ó sol por el dragón ó una rana enorme. Y para ahuyentarlos los blancos tiran esas flechitas a la dirección del eclipse y así el eclipse se desaparece. Es construido por unos indios que saben hacer flechas. Usan solo los blancos y blancas. Así todos los blancos poseen estas clases de flechitas; pero ahora por la entrada de cambio de costumbres algunos dejaron de usarlas."

The idea that a frog is trying to swallow the eclipsed sun or moon we meet in North America among the Cherokee as well as other tribes. "When the sun or moon is eclipsed it is because a great frog up in the sky is trying to swallow it. Everybody knows this, even the Creeks and other tribes, and in the olden times, eighty or a hundred years ago, before the great medicine men were all dead, whenever they saw the sun grow dark the people would come together and fire guns and beat the drums, and in a little while this would frighten off the great frog and the sun would be all right again¹³⁵."

¹³² Le Marquis DE WAVRIN: *Folk-Lore du Haut-Amazone*, p. 123. — "Le soleil est un homme. Il avait des nombreuses femmes, de la famille des grenouilles (quant à leur aspect). Il vivait avec elles en bonne harmonie. Tandis qu'il était à la chasse, l'une d'elles, en voulant sauter, se blessa et se rompit la jambe en tombant d'un tronc qui bascula. Elle cria: 'How'. Elle voulut rire et dire: 'Ha, ha, Aau', comme rient les femmes; mais ne put que dire: 'How, how', comme la grenouille qui se fait entendre lorsqu'il va pleuvoir..."

¹³³ *Indianermärchen aus Südamerika*, p. 93.

¹³⁴ Compare ROTH: *An Inquiry etc.*, sect. 149, where BRETT's version is rendered.

¹³⁵ MOONEY: *Myths of the Cherokee*, p. 257.

The Maidu in California have a myth based on this motive. The sun lives in a house of ice in the North. The sun steals the children of the frog, and the frog gives chase to the sun and swallows it ¹³⁶.

The idea of the frog swallowing the sun is interesting, and my friend Dr. SVEN LOVÉN has pointed out to me that possibly the same idea is found in Mexico, although not in connection with eclipses. *Tlalteuctli*, the "earth-toad" (fig. 2), is according to SELER the symbol of the sunrise who gives up his knife of sacrifice, viz. the morning light ¹³⁷. The bowls in which the blood of



Fig. 2. The underside of a Mexican sacrificial case with a figure of the "earth-toad".
After SELER.

sacrifice is pored are adorned with toad as well as sun figures, since the souls of the sacrifices are believed to become the servants of the sun in the eastern sky ¹³⁸. To the west is the region where the sun enters into a cave, is swallowed by the mountain of *Colhuacan* or *Colhuatepec*, the mountain with the open mouth, the earliest home in the west ¹³⁹. The latter explanation SELER gives in a description of a stone monument with a relief, originating from Huitzuco in the state of Guerrero, now kept in the Museo Nacional de México. According to SELER the monument denotes the existence of a death cult. The relief on the western side of the stone ¹⁴⁰ shows the above mentioned *Colhuacan* as well as a large demon's face with wide open mouth, according to SELER a night demon. Could not this demon be a representation of *Tlalteuctli*, the earth-toad, opening its mouth to swallow the sun? In the next

¹³⁶ ROLAND B. DIXON: *Maidu myths*, p. 76.

¹³⁷ SELER: *Ein anderes Quauhxicalli*, p. 715—716.

¹³⁸ SELER: *Quauhxicalli, die Opferblutschale der Mexikaner*, p. 709.

¹³⁹ SELER: *Über Steinkisten, Tepetlacalli, mit Opferdarstellungen*, p. 757.

¹⁴⁰ *Ibid.*, fig. 41 a.

chapter, treating of Indian fire tales, we shall see that the motive of the frog as a fire-eater has so wide a distribution that in all probability this a very old motive with the Indians.

I have already pointed out that a great number of tribes in North America connect the frog with the moon. KUNIKE in his "Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer" mentions several examples to which I direct the reader. Here I am only going to offer some points of view.

The tales try to explain the origin of the figures on the moon, the frog on the moon. A common explanation is that when the frog jumps into the face of the moon, it sticks to it, for ever. This is what we are told in the tale of the rain frog from the Cœur d'Alènes. The same explanation we meet in the following little tale from the Klamath:

"Moon had two sisters. When frog went to visit, she went into Moon's house. Moon told his sisters, 'You had better let her sleep with you'. But they said, 'No, you had better to take her'. Frog was angry at this and jumping on Moon, clung fast. Moon tried to cut Frog loose with a knife but he could not. So she is stuck fast, part of him, today. He said, 'Well, I will keep her as my wife, so that whenever Bear eats me Frog can exercise her shamanistic power to drive him away'. So they are living together today ¹⁴¹."

Other tales say that the frog was thrown into the moon's face. An example is found in KROEBER's tales from the Gros Ventre in which the moon's character of rain giver shows as well. Below I shall in a few words give the beginning of the tale:

The sun and the moon (they are looked upon as two brothers) are engaged in a dispute which woman is the prettiest. The sun takes a frog for a wife, the moon a ordinary woman. The sun and the moon are sitting in the tent with their mother. The mother-in-law as well as the moon scoff at the frog because of her clumsy gait and her habit of leaving spots of urine where she has been seated. The sun flies into a rage and flings the frog into the moon's face where it sticks. "Because you do not like her, the Frog shall always stick to your face ¹⁴²."

There is for instance among the Arapaho a tradition that the sun took a frog for his wife ¹⁴³. The motive is also found with the Nez Percé as well as an other motive, a bargain, which provides another explanation of the frog in the moon. The sun becomes a moon and the moon a sun. The former sun had asked his wife the frog to place herself on his eye, and there she is still to be seen in the moon ¹⁴⁴.

The Uinal glyph and the moon with the Mayas. — As is well known we meet on the so-called Leyden Plate, a solitary find of a jade plaque near the boundary between British Honduras and Guatemala,

¹⁴¹ SPIER: *Klamath Ethnography*, p. 141. The Klamath call an eclipse "grizzly bear eats", and the Indians according to SPIER appeal to the frog, the moon's wife, to use her power against the grizzly bear.

¹⁴² KROEBER: *Gros Ventre myths and tales*, p. 90. Prince MAX ZU NEUWIED also states that the Gros Ventre saw a frog in the moon. They said she was very old and could not be killed (SELER: *Die Tierbilder etc.*, p. 699, cit. MAX ZU NEUWIED).

¹⁴³ KUNIKE, *op. cit.*, cit. DORSEY and KROEBER: *Traditions of the Arapaho*.

¹⁴⁴ H. J. SPINDEN: *Nez Percé tales*, p. 195.

the frog as a calendar sign for the 20-day period called *uinal* ¹⁴⁵. Still better than on the Leyden Plate the frog is seen in a hieroglyph for *O uinal* on Stela *D* at Copan (fig. 3) ¹⁴⁶. MORLEY represents a full-figure variant of *uinal* sign from Quirigua ¹⁴⁷ and he writes as follows: "Mr. BOWDITCH has pointed out in this connection an interesting phonetic coincidence, which can hardly be other than intentional. The Maya word for frog is *uo*, which is a fairly close phonetic approximation of *u*, the Maya word for 'moon' or 'month'. Consequently, the Maya may have selected the figure of the frog on phonetic grounds to represent their 20-day period. If this point could be established it would indicate an unmistakable use of the rebus form of writing employed by the Aztec. That is, the figure of a frog in the *uinal*-period glyph would not recall the object which it pictures, but the sound of that object's name,



Fig. 3. The frog in a hieroglyph for *O uinal* on stela *D* at Copan.

After MAUDSLAY.

uo, approximating the sound of *u*, which in turn expressed the intended idea, namely, the 20-day period ¹⁴⁸."

It remains, however, as MORLEY points out to explain the connection of the moon with the 20-day period. As far as I can see there is no such connection and to me BOWDITCH's suggestion is more acceptable that *uinal* is derived from *uinik*, the Maya word for a man as well as for mankind, all the more as the vigesimal system predominates in the Maya calendar, and with a great number of primitive peoples "man" or "mankind" is the sign for 20 ¹⁴⁹. Thus it would seem that the name of *uinal* for the 20-day period and its sign, a frog, do not allow the conclusion that the Mayas saw a frog in the moon, a conclusion else not far fetched considering the likeness of the word *uo*, frog, with *u*, moon ¹⁵⁰.

¹⁴⁵ MORLEY: *The inscriptions at Copan*, fig. 65, and p. 411; GANN: *Maya Jades*, p. 276.

¹⁴⁶ MAUDSLAY: *Archaeology*, pl. 48.

¹⁴⁷ MORLEY: *An introduction to the study etc.*, fig. 32.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 71. Compare SELER: *Die Tierbilder etc.*, p. 696.

¹⁴⁹ Compare MORLEY: *An introduction etc.*, p. 41.

¹⁵⁰ Compare SELER: *Über die Bedeutung des Zahlzeichens 20 in der Maya-Schrift*, Ges. Abh. 1, Berlin 1902, p. 400—406. — P. 402, "Der Zeitraum von '20 Tagen' da-

VI. The Frog in Indian fire-myths.

In NORDENSKIÖLD's "De sydamerikanska indianernas kulturhistoria" he says on p. 36: "In the culture myths of the Indians we get acquainted with their idea of how they originally received the fire. It is always through theft. It is usually certain animals, culture heroes, who have aided them in this. The Guaráyú say that the frogs stole the fire from the vultures. For the Mataco the guinea pig stole the fire. Chané, at Rio Parapiti, relate that two boys stole the fire from an old man, the sun; and Chané, at Rio Itiyuro, say that the frog stole the fire from a wader, 'tosté'. Among the Kaingang the hero changes himself into a magpie-like bird who steals the fire from the sun. The Bakairi tell that their culture hero struck the fire out of the fox's eye."

We shall now somewhat more closely study those Indian fire-myths in which the frog plays a roll.

In South America the ideas about the frog as the assistant in procuring fire is before all common among the Tupí-Guarani tribes. It is common for this motive that men are in want of fire which is owned by some animal — usually the black vultures, "*urubú*". Either the frog decides by herself to help men get fire or she is urged thereto by a culture hero. Through guile the frog succeeds in getting the fire scattered for the owner and she then takes care to hide some burning coals in her mouth of which men later take advantage. Sometimes the frog owns the fire from the beginning and men get burning coals through guile.

I shall first render one of NORDENSKIÖLD's tales about the fire-robbery from the Guaráyú Indians:

"There was a man who did not have fire. The black vultures had fire.

The man bathed in stinking water and lay down with a cudgel in his hand and pretended to be dead. The vultures came and made up fire in order to eat him. He then jumped up and flung out the burning coals in the direction of the frog. The frog took a small coal in her mouth and swallowed it.

The vultures came back but the fire was dead. They then found the frog whom they suspected had stolen the fire and forced her to vomit up the fire.

The man bathed again in stinking water and lay down with a cudgel in his hand and pretended to be dead. The vultures came and made up fire in the direction of the frog. The frog took a small coal in her mouth and swallowed it. The vultures came back but all the fire was dead. This time the frog had hidden so well that the vultures could not get hold of her. Since then the Guaráyú had fire¹⁵¹."

The motive is typical for the Guaraní people. We have it from the Chiriguano where the toad before the great flood hides a burning coal in her mouth¹⁵², and among the Guaranized Chané¹⁵³. We also find this motive among the Tapiete who speak Mataco but are influenced by the Chiri-

gegen heißt in der Maya-Sprache *uinal*. Und dies Wort geht auf dieselbe Wurzel zurück, wie das gleich zu erwähnende Wort für '20', nämlich auf die Wurzel 'Mann'. LANDA unterscheidet bestimmt das Wort *u*, den Monat von 30 Tagen, und *uinal*, den Zeitraum von 20 Tagen."

¹⁵¹ NORDENSKIÖLD: *Indianer och hvita*, p. 170.

¹⁵² BERNARDINO DE NINO: *Etnografía Chiriguana*, p. 133.

¹⁵³ NORDENSKIÖLD: *Indianlif i El Gran Chaco*, p. 234.

guano ¹⁵⁴. That even the Chamacoco consider a toad to be the original owner of the fire most likely should be ascribed to the neighboring Guarani tribes ¹⁵⁵.

Other Tupí-Guarani people who have this fire-robbery motive are the Apapocúva and the Guajajára. The Apapocúva myth is in one detail identical with the Guarani tale. The culture hero, *ñanderiquey*, makes himself ill-smelling in order to attract the vultures after having arranged with the frog, *cururú*, that she shall catch the fire in her mouth ¹⁵⁶.

From the Guajajára I have no tale about the frog's fire-robbery but SNETHLAGE describes a frog dance which is of great interest in this connection since in it a pantomime is given which portrays the frog's fire-swallowing. To quote SNETHLAGE:

"Von den Tänzen möchte ich den der Kröte *Cururú* näher beschreiben, den ich in einem Dorfe der Guajajáras am Rio Grajahú sah:

Plaudernd saßen der Häuptling und ich auf einem Baumstamme vor einer Hütte. Um uns her standen Männer, Frauen, Kinder der kleinen Ansiedlung. Es war sternklare Nacht; eben warf der aufgehende Mond seinen Silberschein auf uns. Da begann mein Nachbar zu singen und mit dem Fuße den Takt dazu zu schlagen; andere Stimmen fielen ein, der Gesang schwoll an, ebte wieder ab. Pause. Wieder begann der Gesang; als er lauter wurde, erhob sich der Häuptling, tanzte einige Schritte und setzte sich wieder. Eine Riesenzigarre wurde dann gebracht, aus der er einige Züge tat. Temperamentvoller wiederholte er danach seinen Tanz, während ich die Gelegenheit benutzte, die Zigarre zu versuchen. Nicht sonderlich bekam sie mir, die Nerven der Mundhöhle wurden gleich betäubt. Doch der Häuptling benutzte jede Pause des immer wilder werdenden Tanzes zum intensiven Rauchen. Er hatte es nötig, das sollte die Folge lehren. Ein Feuer wurde entfacht, um das die rotbraunen Gesellen in völliger Berausung hopsten. Plötzlich sank der Häuptling in Hockerstellung, und mit dem nachgeahmten hu, hu, hu einer Kröte hüpfte er im Feuer umher. Dann nahm er Glut, und sie im Munde anfachend, verschluckte er sie langsam. Es war aber nicht der Höhepunkt des Tanzes, denn dieser dauerte fast ohne Unterbrechung die ganze Nacht hindurch an. Und immer wiederholte sich das Hinunterschlucken der Glut ¹⁵⁷!"

From the mission station, Cavinás, at Rio Beni NORDENSKIÖLD has recorded a tale about a frog-demon, "*Burúruishauva*", who owned the fire. The tale was told by a Tacana Indian from Tumupasa. An old man and an

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 289.

¹⁵⁵ HERBERT BALDUS: *Notas complementares sobre os indios Chamacocos*, p. 525. — "A lenda da origem do fogo é igual entre todas as tribos Chamacocos. *Popeteab*, a filha do bufo, tinha a fogo. O caracará, *Armelérha* (*Polyporus tarus*) quer roubar-o. *Popetata*, a mãe dos bufos, atira-lhe a flecha ao peito. Depois de varias tentativas elle conseguiu roubar o fogo e o dá a seu irmão menor, o quiri-quiri *Krikered* (*Tinnunculus sparverius*). Este traz o fogo aos Chamacocos, quer dizer, mostra-lhes a maneira de o conseguir por meio de dois pazuinhos."

¹⁵⁶ NIMUENDAJÚ: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*, p. 396 (XXVI—XXVIII). NIMUENDAJÚ's note is from Araribá in São Paulo where the scattered Guarani people thanks be to the deserving work of this able investigator of Indian culture, have been gathered on a reservation. During a visit among these Guarani BALDUS learned that St. Petrus had received the fire from God but that he would not give it to them. Fortunately a toad swallowed a spark and thus the fire came to the Guarani. (BALDUS: *Indianer-Studien im nordöstlichen Chaco*, p. 213.)

¹⁵⁷ H. SNETHLAGE: *Reise durch Nordostbrasilien*, p. 468.

Anthropos XXIX. 1934.

old woman who lived alone in the woods happened to go astray. Their fire-sticks were wet from the rain. They could not get any fire and they were very hungry:

"The went to the frog-demon, 'Burúruishauva', who lived near by and asked her to give them fire. The frog would not give any fire. They said they were very hungry. At last the frog gave them a small coal after they had promised not to give fire to anybody else.

"If you give away any of the fire I will come and put out the fire with my urine", said the frog. Now they had fire. Over it they placed a big jar.

One day they went to the old man's brother-in-law. Then a couple of boys took the opportunity to steal some fire. When the frog saw that they had stolen of the fire she became very angry and jumped to the old man's and the old woman's cottage and put out their fire with her urine. When they came home they had no fire. The old man went to the frog and asked her to give them fire, but she would not give them any fire because they had not guarded that fire well which she had given them. He offered her the leg of a wild boar for the fire but she would not give any fire. Then the old man took a cudgel and killed the frog. He then went to find fire somewhere else and met a man.

"Why did you kill the frog? She will come back and avenge herself", said the man. Then he taught the old man to make fire with willow-leaves, bamboo, and cotton."

The tale then goes on to tell how the frog in the shape of a big woman comes back to eat the old man, but is killed anew. Thereafter the frog is caught in the shape of a big fish but changes back to frog-shape when the frying sets in. Finally she lets her water in the old man's *chicha* and both the old man and the old woman die when they drink thereof ¹⁵⁸.

Another Tumupasa Indian in Cavinass told a similar story about the frog who kept the fire in a jar and would not share it with men. Two boys who were permitted to roast their corn cobs at her fire finally succeeded in stealing the fire for men by carrying along with them some coals hidden furthest back in the placenta. The frog tried to put out the fire with her urine ¹⁵⁹.

That the frog-woman owns the fire and guards it as her secret is a story-element which also appears in Warrau- and Carib-tales. ROTH tells about a culture-hero story "the Sun, the Frog, and the Firesticks", in three variants from Warrau, True Caribs and Macusi ¹⁶⁰. Interesting in this connection is that two twin-brothers, the culture heroes *Makunaima* and *Pia*, are brought up by *Nanyobo*, "a big kind of frog, a very old and very big woman". She takes good care of them, makes their food, &c., but the brothers cannot understand how the woman gets fire as they never see her make up any:

"As a matter of fact, she would vomit fire out of her mouth, do her cooking, and lick the fire up again before the lads' return; she apparently never had a fire burning for them to see. The repetition of this sort of thing day after day made the boys suspicious; they could not understand how the old lady made her fire, and accordingly determined to find out. On the next occasion that they were despatched to bring firewood, one of them, when at a safe distance from the house, changed himself into a lizard, and turning back, ran up into the roof whence he could get a good view of everything that

¹⁵⁸ NORDENSKIÖLD: *Forskningar och äventyr i Sydamerika 1913-1914*, p. 467-470.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 502-504.

¹⁶⁰ ROTH: *An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians*, sections 29-41.

was going on. What did he see? He not only saw the old woman vomit out fire, use it, and lick it up again, but he watched her scratch her neck, whence flowed something like *balata* (*Mimusops balata*) milk, out of which she prepared starch. Sufficiently satisfied with what he had witnessed, he came down, and ran after his brother. They discussed the matter carefully, the result of their deliberations being summarized in the somewhat terse expression, 'What old woman do, no good. Kill old woman'. This sentiment was carried into execution. Clearing a large field, they left in its very center a fine tree, to which they tied her; then, surrounding her on all sides with stacks of timber, the boys set them on fire. As the old woman gradually became consumed, the fire which used to be within her passed into the surrounding fagots. These fagots happened to be *hima-heru* wood, and whenever we rub together two sticks of this same timber we can get fire ¹⁶¹."

In the version from True Caribs nothing is said about the frog owning the fire, only the cassava. In the Macusi version which ROTH cites after DANCE we once more find the frog-woman as the owner of the fire.

In certain traits this fire-myth appears identical with the tale recorded by NORDENSKIÖLD in Cavinass from the Indians in Tumupasa. Common for them is that it is a frog-woman who has the fire, that two boys get hold of it, and that they burn up the frog-woman.

In a note attached to the Warrau version ROTH says: "I find it to be well known among the Indians that certain kinds of frogs, after dark, can be made to swallow glowing embers, which are them probably mistaken for various luminous insects ¹⁶²." The motive built over the frog's fire-eating should then be based on a nature-study which seems credible, considering the large number of luminous insects which exist in the tropics. Even EDER mentions this in his *Mojos* description. He writes that after rain innumerable toads (*Bufo*) appear, "but as they are not poisonous they cannot hurt anybody but are rather apt to be useful. During the night when the heat makes it impossible to keep the doors closed they come in in flocks and clean the house from insects by sniffing about in all angles and corners. During this hunt they now and again jump up against the wall as high as a yard to tear down the prey. But this useful occupation they couple with great disadvantages. Desirous of heat that they are they jump up into the beds of those who are sleeping and press themselves so close into their bodies that they are crushed by their weight. They also manage, with a truly extraordinary cleverness, to put out that fire which it is customary to have burning in the night to keep away mosquitoes or keep tigers off. For (something the author did not believe untill he had seen it himself several times) with the same 'growling' sound which they usually utter when thrown into the water they lick off the burning coals". ¹⁶³.

¹⁶¹ *An Inquiry &c.*, sect. 34.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 133.

¹⁶³ FRANC. XAV. EDER: *Descriptio provinciae moxitarum in regno Peruano*, p. 196.

— "Cum pluvia serenior aliquot dies exceptit, emergit innumerabilis Bufonum exercitus, tantaque coaxatione verberat aures, ut ea vel antiquiores regiones incolas in stuporem det. Sunt nostratibus plerique majores, ita ut interdum pileus unicum non capiat: cum tamen veneno careant, nocent nemini, immo profunt etiam. Nam cum aedium januae propter calorem claudi noctu haud possint, turmatim ingrediuntur, et eas ab insectis, angulos

EDER's information that the toads were supposed to eat burning coals may well be considered somewhat too fanciful. Nevertheless CARDÚS tells that when burning coals have been thrown to toads these have, by mistake of course, swallowed these, used as they are to catching luminous insects ¹⁶⁴.

It is interesting again to encounter the idea of the frog as that animal which swallows the fire among the primitive North American tribes, such as Karok and Eastern Pomo in California. "The Cahrocs hold that, when in the beginning the creator Chareya made fire, he gave it into the custody of two old hags, lest the Cahrocs should steal it", BANCROFT ¹⁶⁵ starts a tale about how the Karok received the fire. Coyote succeeded in stealing a firebrand after having placed various animals at varying distances from one another. When the female guardians of the fire pursue him he leaves the fire to the puma, this one leaves it to the bear, &c. till at last the frog gets it, swallows it, and, with the loss of her tail, saves herself — and the fire — in the water.

Among Eastern Pomo the motive is part of a creation-and flood-myth. The beaver and the otter, as well as the frog and the hawk, save themselves on a raft, at which occasion the frog carried the fire along in the stomach ¹⁶⁶.

The existence of this motive among tribes such as Karok and Pomo and its expansion in South America suggest that we have to do with a primitiv and ancient element which presumably was found also in Mexico and there formed a basis for the myth about the sun-swallowing frog, which was discussed in the chapter preceding this.

Finally remains to mention another type of fire-myth from the North West Coast Indians in which the frog plays the roll of the person who controls the fire and with it can burn everything. The story is from the Haida Indians and I shall shortly review the content as given by BOAS:

omnes perscrutando, repurgant, qua in venatione interdum subsiliunt contra parietem ad ulnae unius altitudinem, praedamque deripiunt. Verum hoc emolumentum magnis pensant incommodis; nam in lectos dormientium adrepunt, et ad corpus, caloris suapte adpetentes, ita se se adplicant, ut ejusdem pondere opprimantur. Sed et ignem, qui noctu ciniphibus abigendis, aut tigridibus arcendis foveri solet, mira sane arte extinguunt. Nam carbones ardentes (quod Autor narrantibus, antequam suismet oculis saepius vidisset, non credidit) carbones, inquam, ardentes eo fere cum stridore, quem injecti in aquam excitare solent, abliguriunt."

¹⁶⁴ JOSÉ CARDÚS: *Las Misiones Franciscanas etc.*, p. 395. — "Sapos. — Estos animales sí que son numerosas por aquellas partes, y de diferentes clases y tamaños. Los más grandes suelen estar dentro de las casas, no haciendo la gento caso de ellos, ó más bien tolerándoles con facilidad, porque se entretienen en comer cucarachas y otros insectos; aunque algunas veces nos hacen pasar mala noche por el ruido que meten brincando de un lugar á otro, ó saltando por encima de varios objetos, que hacen caer. Algunos creen que esta clase de sapos caseros se comen tambien las brasas encendidas; y realmente se ha hecho la prueba de echarles de noche alguna brasita de carbon encendido, y al momento se la han tragado. Esto empero tiene su natural explicacion, y es, á mi modo de ver, que dicho animal, acostumbrado como está á comer luciérnagas y otros insectos luciferos, creará que dichos brasitas son alguno de dichos insectos, y por esto se las traga."

¹⁶⁵ HERBERT HOWE BANCROFT: *The native races of the Pacific States of North America*, vol. III, p. 115—117.

¹⁶⁶ P. W. SCHMIDT: *Der Ursprung der Gottesidee*, II: 2, p. 211—214, cit. LOEB.

Ten young men sat and roasted salmon which they had caught. A frog jumped up to the fire but was driven away. At last the men flung the frog into the fire. The frog did not burn up but got quite red. When the men left in their boat they saw on the shore a completely red human being. It was the frog. They made fun of her and the frog threatened them that they would all die upon their arrival home. They did so and their relations were sorry and reproved the frog. The next day they saw the reflex of a mighty fire on the mountain. The light came nearer and the people called to the frog: Why do you not burn down our village? The sixth day a light of fire was seen on the sea. The water began to boil and soon everything was on fire. All were killed except a menstruating girl who sat in a hut apart and who succeeded in saving herself by digging herself down into a hole in the field. Later the frog appears as an old woman and helps the girl¹⁶⁷.

VII. The frog as a totem animal.

SCHOMBURGK came upon the remains of a Guiana tribe which with a Wapishana word was called *Maopityan* or Frog Indians, "from *Mao*, the frog and *Pityan*, the people or tribe"¹⁶⁸. At the time of SCHOMBURGK's encounter with these Indians they counted only thirty-nine individuals who lived together with about twenty Tarumas. Their chief was a Taruma. Nothing is said about the reason for these Indians being called Frog Indians. I have included them here because it is the only case to my knowledge of a South American tribe bearing name after frogs¹⁶⁹.

In North America among the North-West Coast Indians we find frog names on clans for totemic purposes. SWAN and MALLERY have published reproductions of Haida Indians belonging to a frog clan and tattooed with frogs¹⁷⁰. Among the Tlingit we find a rich material which throws light upon the important roll of the frog as a totem animal among the Indians, a roll which of course explains the use of the frog-motive among many other animal motives on totem poles, masks, &c. among the North-West Coast Indians. SWANTON who has published considerable material from the Tlingit writes for instance: "The frog was a special possession of the *Kiksa'dî*, who claimed it from the fact that persons of their clan has special dealing with frogs, although the stories told about them at Sitka and Wrangell differ. The *Gānaxa'dî* of Tongas tell the same story as the Wrangell *Kiksa'dî* about the marriage of a woman of their clan to a frog, and probably claim the frog also. In recent years the *Qā'tcadî* at Wrangell and the *L'ūk'naxa'dî* at Sitka have tried to

¹⁶⁷ FRANZ BOAS: *Sagen der Indianer an der Nordwestküste Amerikas*, p. (221).

¹⁶⁸ R. SCHOMBURGK: *Travels in British Guiana during the years 1840—1844* (translated and edited by WALTER ROTH), vol. 2, p. 378.

¹⁶⁹ SCHOMBURGK describes the two large bee-hive houses in which the Indians lived. "The two houses lodged the last remnant of the once powerful tribe of the Maopityans or Frog Indians. The large of the houses with a height of 100 feet, and a diameter of 86, had as its centre a strong post which they called *Aiyukuba*: it was covered with a quantity of Indian figures and hieroglyphics." (*Op. cit.*, vol. 2, p. 377.) It would be interesting to know whether among the figures on *aiyukuba* were also found frogs?

¹⁷⁰ Reproduction from MALLERY in *Handbook of American Indians*, part. 2, the article "tattooing", p. 700.

adopt the frog, but in the latter case their attempt to put up the frog carving precipitated riot ¹⁷¹."

If we study the notes closer we find in them Indian explanations of the reason why the frog has become the particular animal for a certain clan, for instance *Kiksa'dî*. Thus from Sitka SWANTON has a tale about a woman who was captured by the frog people:

"There was a large town in the Yukutat country not very far back of which lay a big lake very full of frogs. In the middle of the lake was a swampy patch on which many frogs used to sit.

One day the town-chief's daughter talked badly to the frogs. She took one up and made fun of it, saying, 'There are so many of these creatures, I wonder if they do things like human beings. I wonder if men and women cohabit among them'.

When she went out of doors that night, a young man came to her and said, 'May I marry you?' She had rejected very many men, but she wanted to marry this one right away. Pointing toward the lake he said, 'My father's house is right up here', and the girl replied, 'How fine it looks!' When they went up to it, it had been raised. They walked under. So many young people were there that she did not think of home again."

Those at home missed the girl. Next year a hunter discovered her sitting among the frogs in the middle of the pond. When the father heard of this he let the pond be ditched by the help of his friends so that "the water flowed out, carrying numbers of frogs which scattered in every direction". Thus the woman came back to her own people:

"When anyone spoke to this woman, she made a popping noise 'Hu', such as a frog makes, but after some time she came to her senses. She explained, 'It was the *Kikca'* (i. e. *Kiksa'dî* women) that floated down with me', meaning that all the frog women and men had drifted away. The woman could not eat at all, though they tried everything. After a while they hung her over a pole, and the black mud she had eaten when she was among the frogs came out of her, but, as soon as it was all out, she died. Because this woman was taken away by the frog tribe at that place, the frogs there can understand human beings very well when they talk to them. It was a *Kiksa'dî* woman who was taken off by the frogs, and so those people can almost understand them. They also have songs from the frogs, frog personal names, and the frog emblem. All the people know about them ¹⁷²."

In another record, like the former written in English at Sitka, there is mentioned — a curious incidence at totemic conceptions — a sort of offer to the frog at the cremation of a dead chief. "So they captured slaves and killed them for the dead man, and, when they put food into the fire for him, they also named the frog that it might receive some as well ¹⁷³."

The following is told in a version from Sitka about the origin of the frog crest among the *Kiksa'dî*:

"A married couple went from Sitka into Gaya'bay, and camped at Ga'xguān. They were there for perhaps a month. One morning they started out hunting. Then they heard a song on Gaya'bay. They listened. They did not hear plainly. [The man's] wife

¹⁷¹ SWANTON: *Social condition, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians*, p. 416.

¹⁷² J. R. SWANTON: *Tlingit myths and texts*, p. 53, story 22, "The woman taken away by the frog people".

¹⁷³ SWANTON, *op. cit.*, p. 54, story 23, "How the frogs honored the dead".

said to him, 'Do you hear it?' He said, 'I hear the thing making a noise over there'. 'Turn toward it', they said. They went toward it and saw it. It was a little frog which the man let float down to his wife in the stern. He said, 'It is for you'. So they brought it to Sitka. This is how the little frog's song came to be known, and this is why the *Kiksa'dî* claim the frog¹⁷⁴."

It is typical for a totemic viewpoint that it is extremely inconvenient and certain of punishment to mistreat in any way an animal which belongs to the same clan as oneself. "A man belonging to the Stikine *Kiksa'ûî* kicked a frog over on its back, but as soon as he had done so he lay motionsless unable to talk, and they carried his body into the house. This happened at Town-of-the-frogs (*Xîxtc!-xā'yikAān*), so named because there are many frogs near by." The frogs had taken the man's soul. He was reprimanded by the frog chief but was later permitted to return¹⁷⁵.

Finally SWANTON in his "Social Condition, Beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians" gives examples of Indian proper names interesting in this connection. Here are some of them: "Copper-green color of a frog" (p. 405), "Boneless frog" (p. 405), "Frog-sitting-in-the road" (p. 421), "Lively-frog-in-lake" (p. 421), "Moving of sides-of a frog" (p. 402).

Conclusion.

I wish to end this survey of the part played by the frog in the mythology and imaginative world of the Indians by making some references to an earlier paper of mine treating of the frog-motive in the art of the South-American Indians.

The following questions may be offered for consideration. Is there a connection between the frequent use of the frog-motive for instance in the pottery of a certain district and the frog-motive as found in the imaginative world of the Indians, and can such a conception be proved? If, for instance, we have made sure that with the Chibcha, who frequently use the frog-motive for their ceramics, the frog also played an important part in the Chibcha mythology, would we not be justified in inferring that its appearance in art is to be explained by its mythological character¹⁷⁶?

In our case the question is rather complicated, since there are no or

¹⁷⁴ *Tlingit myths and texts*, p. 294, story 95. For a similar version recorded in English at Wrangell see *ibid.* p. 224, myth 66.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 232, story 73.

¹⁷⁶ On the other hand I want to point out that representations of animals in pottery have not necessarily a mythological or if I may say so a symbolic background. K. VON DEN STEINEN draws our attention to this lack of symbolism in animal representations made by the Indians living in the districts on the sources of the Rio Xingu. He writes (*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 293): "Da liegt klar ein Gesetz ausgesprochen. Nicht symbolische Tüftelei lenkt den Kunsttrieb. Weder im Kleinen noch im Großen. Weder scheut die Künstlerin davor zurück, einen Krötentopf zu machen, weil die Kröte ein unappetitliches Vieh ist, noch wählt sie die Fledermaus, weil dieses Geschöpf auch in der Mythologie der Indianer vorkommt. Tiermotive überhaupt sind bei der Rolle, die das Tier in dem geistigen Leben des Indianers spielt, als selbstverständlich gegeben..."

scarce records of the frog as a mythological animal from the South American districts where this motive is frequently used for ceramic ornaments. This is the case of all the vast districts in South America where we meet the frog-motive in pottery: Colombia, Santarem, and the Diaguaita-Calchaqui region. Here we have to look out for another explanation.

In this paper I have divided the material here treated into seven groups. If we put the question which of these is the most important one to the frog's appearance in Indian art we necessarily have to answer: the frog in rain-and fertility concepts, treated in the foregoing in Chapt. IV.

I have pointed out that several tribes in South, Central, and North America associated the frog with rain, and I have referred to SELER's commentaries on a Nasca jar in the Gothenburg Museum on which are seen frogs together with demons of vegetations with corn cobs in the painted ornament, showing that the conception of the rain animal accounts for its presence in this ornament. The frogs are dependant on humidity, and by instinct they croak when rain is approaching, and the primitive man naturally makes the false conclusion that the frog is the cause of rain, having the power of summoning the rain demons. The idea of the frog bringing about rain we meet with among numerous agricultural tribes, with slight variations and at some places combined with special ceremonies as the *Chachac* ceremony of the Mayas of British Honduras and the festivals celebrated in honour of the Corn Goddess in Mexico.

From the conception of the frog as a giver, or intermediary agent of rain the step is not long to the secondary idea of the frog being an animal with a favourable influence upon fecundity and crops. That the Mayas used the same words for frogs in general and the female genitals seems to me to be fully explained in this way, as well as the fact that the Tucunas use a staff with a frog ornament at the puberty feasts for girls.

The Indian tales often emphasize the frog's sexual desires. EHRENREICH renders a tale originating from the Carayá on the Rio Araguaya. Three brothers tried to kill two huge howlers that made the forest unsafe, killing and eating the natives. On their way to the forest two of the brothers met a frog who wanted them to make her their wife. Then she would tell them how to be able to kill the apes. They rejected her proposal and failed to kill the howlers. The third brother who later ventured into the forest was advised by a snake to listen to the toad-woman. "Tue als wenn du darauf eingehst und streiche sie mit deinem Gliede zwischen Fuß und Zehen." This he did with the result that he succeeded in killing the monsters¹⁷⁷. In a tale taken down by NORDENSKIÖLD during his sojourn at the missionary station Cavinás on the Rio Beni from an Indian of the name of Salvador, native of Tumupasa, the frog is a jealous woman who claims the man to whom the boa, "a beautiful and very clever woman", was married¹⁷⁸.

No doubt the idea of the frog as a giver of rain and connected with

¹⁷⁷ EHRENREICH: *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, p. 42, "Die Zauberpfeile".

¹⁷⁸ NORDENSKIÖLD: *Forsknigar och äventyr i Sydamerika*, p. 493.

sexual fertility concepts is of great importance¹⁷⁹. On these primary conceptions more complicated conceptions may be founded in which the frog plays an important part. In Chapt. IV I have already pointed out that the Aztec idea of the Earth Goddess *Tlalteuctli* as a huge toad may be explained in this way. Out of the earth springs corn as well as other products. The frogs are the givers of all this, that is to say the giver of fertility—the Earth Goddess is represented as a giant toad. *Tlalteuctli* has in Mexico become the symbol of sunrise as well. I have already pointed out in the foregoing, Chapt. V and VI, that there are very good reasons to suppose that the motive of the frog devouring the sun, met with at many places in North America, was known in Mexico also. The ground of this motive may be the myths of the frog being the animal that swallows living coals, thus giving man fire, a mythological element met with among primitive Californian tribes, and above all among the Tupí-Guarani tribes in South America, and most likely a result of the observation of the fact that the frogs eat insects that give out light.

Let us now return to the fertility complex. In the first part of this frog essay I have described frog-shaped *muirakitās* and called the attention to HERIARTE's interesting statement that these *muirakitās* were used to pay a bride price, a statement which is corroborated by a Kágaba myth, published by PREUSS, about the medicine man *Sintana* whose daughter is desired by the sun. The girl's father asks for frogs of green and red stone in exchange for his daughter, and these the sun is obliged to give him to have the girl. The idea of the frog as a bearer of fertility explains the use of frog-shaped *muirakitās* as a bride price. Possibly the *muirakitās* are connected with the zemíistic stones, a special kind of which were used by the Tainan caciques to help a woman in childbed¹⁸⁰. LOVÉN, however, points out that the original texts do not state that these stones are but raw stones.

It seems an important fact that the idea of the frog as a giver of rain and fertility is combined with the conception of the frog being female. Stamps with frog ornaments are women's attributes. LOVÉN who kindly permitted me to quote his great new manuscript on the origin of the Tainan culture, is of the opinion that the Antillean flat stamps with frog ornaments are used by the women of the Island Arawak to apply the ornament on their own skin. Furthermore LOVÉN emphasizes the fact that in Haiti the frog was believed to be a female, as well as "on the coast of British Guiana frogs with divine functions are of the female sex". He is of the opinion "that the Island Arawak

¹⁷⁹ Compare L. C. VAN PANHUYS: *A propos de similitudes remarquables entre ornements d'origine différente*, p. 143. — "M. MORDINI, comme il me l'a écrit dans la suite, s'est déjà demandé, à propos des grenouilles, lors de son séjour en 1926—1927 sur le haut Oyapock, si les Indiens ne les considèrent pas comme un élément fécondateur, c'est-à-dire comme élément de fécondité et mâle. Il rattache l'origine de cette croyance à la particularité qu'offre le crapaud pipa bien connu qui porte ses nouveaux-nés sur le dos." For the rest I regret to state that the article of Mr. PANHUYS came to my notice too late for my studies of frogs.

¹⁸⁰ With kind permission cit. LOVÉN's MS., Chapt. XII, Religion, in which he quotes PANE and the Admiral's *carta* in BOURNE's transl.

have brought with them from the continent of South America their ideas of the frogs as a woman and connected with a woman's functions" ¹⁸¹.

Has the frog played the part of rain bringing animal also with rural tribes, for instance the Diaguitas, who use the frog-motive in their art although we do not possess any frog myths from this people? It seems to me that without hesitation we could answer this question in the affirmative. As to the Diaguita culture we have the finds representing frogs in a posture of coition, as well as a frog-like figure with a penis in enlarged size, which I take to indicate that this animal had played perhaps a very important part in their sexual ideas.

But how do we explain the frog-motive in the Santarem ceramics where it is extremely frequent? Can it not to a certain degree be due to the prominence of the frog in the fauna of this area? This is a matter of fact that should not be overlooked, although no doubt there are other factors of importance, very likely fertility conceptions, since it must have been a people of permanently residing tillers of rather high culture who made this multitude of strange ceramics.

In the Santarem ceramics for instance, I was able to make a special study of the frog-motive and establish series of its conventionalization. The question why the frog is so frequently used cannot be examined separately, it must be seen as part of the whole cultural complex of agricultural-sexual nature. My intention with this investigation was to examine the frog-motive in the ornamental art in the light of mythology, but unfortunately the mythological and folkloristic facts are too insufficient to allow a solution of the problem of the frog-motive only by means of its appearance in art and mythology.

Bibliography.

- AMBROSETTI JUAN B.: *Supersticiones y Leyendas*. Buenos Aires 1917.
 ARANGO C. LUIS: *Recuerdos de la Guaquería en el Quindío*. Barcelona s. a.
 AUGUSTA FÉLIX JOSÉ, DE: *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago de Chile 1916.
 — — *Lecturas Araucanas*. Valdivia 1910.
 BALDUS HERBERT: *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*. Leipzig 1931.
 — — *Notas complementares sobre os índios Chamacocos*. Revista do Museu Paulista, t. XVII, pp. 529—551. São Paulo 1931.
 BANCROFT HUBERT HOWE: *The native races of the Pacific States of North America, I—V*. San Francisco 1883.
 BANDELIER ADOLPH F.: *The Islands of Titicaca and Koati*. New York 1910.
 BATES HENRY WALTER: *The Naturalist on the River Amazons*. London 1910.
 BERTONIO LUDOVICO: *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Leipzig 1879 (1st edition 1612).
 BLIND E.: *Gynäkologisch interessante "Ex-voto"*. Globus, Vol. 82, No. 5. Braunschweig 1902.
 BOAS FRANZ: *Sagen der Indianer an der Nordwestküste Amerikas*. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1895. Zeitschrift für Ethnologie, 27. Berlin 1895.
 BOLINDER GUSTAF: *Die Indianer der tropischen Schneegebirge*. Stuttgart 1925.

¹⁸¹ Cit. LOVÉN's MS., Chapt. XII, Religion.

- BOURNE EDWARD GAYLORD: *Columbus, Ramon Pane and the Beginning of American Anthropology*. Proceedings of the American Antiquarian Society, n. s. vol. XVII, part 3. Worcester, Mass., 1906.
- BRETT W. H.: *Legends and myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*. London s. a.
- BRINTON DANIEL G.: *American Hero-Myths*. Philadelphia 1882.
- CARDÚS JOSÉ: *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelona 1886.
- COBO BERNABÉ: *Historia del nuevo mundo*, t. III. Sevilla (La Sociedad de bibliófilos andaluces) 1892.
- COLL C. VAN: *Gegevens over land en volk van Suriname*. Bijdr. t. d. Taal-, Land- en Volkenk. v. Ned.-Indië, 7e Volgr., I. The Hague 1903.
- CUSHING FRANK HAMILTON: *A study of Pueblo pottery as illustrative of Zuñi culture growth*. 4th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 467—521. Washington 1886.
- DANCE CHARLES DANIEL: *Chapters from a Guianese Log-Book, or, the folk-lore and scenes of sea-coast and river life in British Guiana*. Georgetown 1881.
- DEPONS F.: *Voyage a la partie orientale de la Terre-Ferme dans L'Amérique Méridionale, fait pendant les années 1801, 1802, 1803 et 1804*. T. I—III. Paris 1806.
- DIXON ROLAND B.: *Maidu myths. The Huntington California Expedition*. Bulletin of the American Museum of Natural History, vol. XVII, part 2. New York 1902.
- DOBRIZHOFFER MARTIN: *An account of the Abipones, an equestrian People of Paraguay*. 3 vols. London 1822 (from the Latin).
- DU TERTRE: *Histoire generale des Antilles habitées par les François*. Paris 1667.
- EDER FRANC. XAV.: *Descriptio provinciae moxitarum in regno Peruano*. Budae, Typis Universitatis 1791.
- EHRENREICH PAUL: *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt*. Zeitschrift für Ethnologie 37, Supplement. Berlin 1905.
- — *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*. Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde, II: 1. Berlin 1891.
- FEWKES WALTER J.: *Hopi Kachinas drawn by native artists*. 21st Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 3—126. Washington 1903.
- FORBES DAVID: *On the Aymara Indians of Bolivia and Peru*. The Journal of the Ethnological Society of London, vol. XXIII. London 1870.
- GANN THOMAS: *Maya Jades*. Congrès international des Américanistes. Compte-rendu de la XXIe session. Deuxième partie tenue à Göteborg en 1924, pp. 274—282. Göteborg 1925.
- GARCILASSO DE LA VEGA: *Commentarios reales, que tratan del origen de los yncas, reyes que fueron del Peru, etc.* Lisboa 1609.
- GODDARD DU BOIS CONSTANCE: *The Mythology of the Diegueños*. Journal of American Folk-Lore, vol. 14, p. 181—185. Boston and New York 1901.
- V. GREIFF: *Några blad ur min dagbok, 2: a bundten*. Lunds Veckoblad. Lund 1827.
- HAVESTADT BERNARDI: *Chilidúgu sive tractatus linguae chilensis*. Leipzig 1883.
- HERIARTE MAURICIO DE: *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Vienna d'Austria 1874.
- HERRERA ANTONIO DE: *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas i Tierra Firme del Mar Oceano*. Madrid 1730.
- HOSTOS ADOLFO DE: *Antillean fertility idols and primitive ideas of plant fertilization elsewhere*. Proceedings of the 21st international Congress of Americanists, first part held at the Hague, pp. 247—252. The Hague 1924.
- IM THURN EVERARD F.: *Among the Indians of Guiana*. London 1883.
- KOCH-GRÜNBERG THEODOR: *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena 1920.
- — *Zwei Jahre unter den Indianern, I—II*. Berlin 1909—1910.
- — *Anfänge der Kunst im Urwald*. Berlin 1905.

- KRICKEBERG WALTER: *Die Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*. Jena 1928.
- — *Amerika*. Illustrierte Völkerkunde, herausgegeben von G. BUSCHAN, t. I. Stuttgart 1922.
- KROEBER A. L.: *Gros Ventre Myths and Tales*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. I, part 3. New York 1907.
- — *The Arapaho. The Mrs. Morris K. Jesup Expedition*. Bulletin of the American Museum of Natural History, vol. XVIII, part 1. New York 1902.
- KUNIKE HUGO: *Zur Astralmythologie der nordamerikanischen Indianer*. Internationales Archiv für Ethnographie, XXVII, pp. 1—29, 55—78, 107—134. Leiden 1926.
- LATCHAM RICARDO E.: *Las creencias religiosas de los antiguos Peruanos*. Santiago de Chile 1929.
- — *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos*. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, t. III, núms. 2, 3, 4. Santiago de Chile 1924.
- LÉRY JEAN DE: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris 1880.
- LEWIN L.: *Die Pfeilgifte*. Leipzig 1923.
- LOWIE H.: *Shoshonean Tales*. The Journal of American Folk-Lore, vol. 37. Lancaster and New York 1924.
- MARTYR D'ANGHERE PETER: *De Orbe Novo*. Translated from the Latin by F. A. MACNUTT, 2 vols. New York and London 1912.
- MAUDSLAY A. P.: *Archaeology (Biologia Centrali-Americana)*. London 1889—1902.
- MÉTRAUX A.: *La décoloration artificielle des plumes sur les oiseaux vivants*. Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, t. XX, 1928, pp. 181—192.
- MIDDENDORF E. W.: *Peru*. Berlin 1895.
- MINDELEFF COSMOS: *Navaho-Houses*. 17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, part 2, pp. 469—517. Washington 1898.
- MOLINA I. IGNAZ: *Versuch einer Naturgeschichte von Chili*. Leipzig 1786.
- MOONEY JAMES: *Myths of the Cherokee*. 19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, part 1. Washington 1900.
- MORLEY S. G.: *The inscriptions at Copan*. The Carnegie Institution of Washington, Publication No. 219. Washington 1920.
- — *An introduction to the study of the Maya Hieroglyphs*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 57. Washington 1915.
- NIMUENDAJÚ CURT: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*. Zeitschrift für Ethnologie, 46 pp. 284—403. Berlin 1914.
- — *Besuch bei den Tukuna-Indianern*. Ethnologischer Anzeiger, II: 4, pp. (188)—(194). Stuttgart 1930.
- — *Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer*. "Anthropos", XVI—XVII, pp. 367—406. Mödling bei Wien 1921—1922.
- — *Sagen der Tembê-Indianer*. Zeitschrift für Ethnologie, 47, pp. 281—301. Berlin 1915.
- NINO BERNARDINO DE: *Etnografía Chiriguana*. La Paz 1912.
- NORDENSKIÖLD ERLAND: *The Ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia*. Comparative Ethnographical Studies, vol. 3. Göteborg 1924.
- — *Picture-Writings and other Documents*. Comparative Ethnographical Studies, vol. 7: 1—2. Göteborg 1928—1930.
- — *Indianlif i El Gran Chaco*. Stockholm 1910.
- — *Indianer och hvita i nordöstra Bolivia*. Stockholm 1911.
- — *Forskningar och äventyr i Sydamerika 1913—1914*. Stockholm 1915.
- — *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*. Stuttgart 1924.
- — *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria*. Stockholm 1912.
- OVIDIO y VALDÉS GONZALO FERNANDEZ: *Historia General y Natural de Las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*, t. I—IV. Madrid 1851—1855.

- PANHUYS L. C. VAN: *A propos de similitudes remarquables entre ornements d'origine différente*. Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, t. II, entrega 2 a, pp. 139—144. Tucumán 1932.
- PAREDES M. RIGOBERTO: *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz 1920.
- PEREZ FELIPE: *Jerografía física i política del Estado de Antioquia*. Bogotá 1863.
- PREUSS K. TH.: *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien*. Göttingen 1921.
- — *Forschungsreise zu den Kágaba*. St. Gabriel-Mödling bei Wien 1926.
- — *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*. Bd. I, *Die Religion der Cora-Indianer*. Leipzig 1912.
- QUIROGA ADÁN: *La Cruz en América*. Buenos Aires 1901.
- RADIN PAUL & REAGAN A. B.: *Ojibwa myths and tales*. Journal of American Folk-Lore, vol. 41. New York 1928.
- ROTH WALTER: *An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians*. 30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 103—386. Washington 1915.
- — *An introductory study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians*. 38th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington 1924.
- RUIZ BLANCO: *Conversión en Piritú (Colombia) de indios Cumanagotos y Palenques*. Colección de libros raros ó curiosos que tratan de America, t. VII. Madrid 1892.
- RUIZ DE MONTROYA ANTONIO: *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*. Bilbao 1892.
- RUSSEL FRANK: *The Pima Indians*. 26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 3—389. Washington 1908.
- SÁNCHEZ LABRADOR JOSÉ: *El Paraguay Católico*. Buenos Aires 1910.
- SCHMIDT P. W.: *Der Ursprung der Gottesidee, II: 2, Die Religionen der Urvölker Amerikas*. Münster 1929.
- SCHOMBURGK RICHARD: *Travels in British Guiana during the years 1840—1844*. Translated and edited by WALTER ROTH. Georgetown 1923.
- SELER EDUARD: *Mythus und Religion der alten Mexikaner*. Gesammelte Abh., 4, pp. 1—167. Berlin 1923.
- — *Die buntbemalten Gefäße von Nasca im südlichen Peru und die Hauptelemente ihrer Verzierung*. Gesammelte Abh., 4, pp. 169—338. Berlin 1923.
- — *Über Steinkisten, Tepetlacalli, mit Opferdarstellungen und andere ähnliche Monumente*. Gesammelte Abh., 2, pp. 717—766. Berlin 1904.
- — *Die Tierbilder der mexikanischen und der Maya-Handschriften*. Gesammelte Abh., 4, pp. 453—758. Berlin 1923.
- — *Quauhxicalli. Die Opferblutschale der Mexikaner*. Gesammelte Abh., 2, pp. 704—711. Berlin 1904.
- — *Ein anderes Quauhxicalli*. Gesammelte Abh., 2, pp. 712—716. Berlin 1904.
- — *Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner*. Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde, VI: 4. Berlin 1899.
- SNETHLAGE HEINRICH: *Meine Reise durch Nordostbrasilien*. Journal für Ornithologie, Jahrg. 75, H. 3, pp. 453—484. Berlin 1927.
- SOARES DE SOUZA GABRIEL: *Tratado descriptivo do Brazil em 1587*. Revista do Instituto historico e geographico do Brazil, t. XIV. Rio de Janeiro 1851.
- SPIER LESLIE: *Klamath Ethnography*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnography, vol. XXX. Berkeley 1930.
- — *Havasupai Ethnography*. Anthropological papers of the American Museum of Natural History, vol. XXIX, part III. New York 1928.
- SPINDEN HERBERT J.: *Nez Percé Tales. Folk-Tales of Salishan and Sahaptin tribes*. Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. XI, pp. 180—201. Lancaster, Pa. and New York 1917.

- STEINEN KARL VON DEN: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiens*. Berlin 1894.
- SWANTON JOHN R.: *Tlingit myths and texts*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 39. Washington 1909.
- — *Social condition, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians*. 26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 391—485. Washington 1908.
- TECHO NICOLÁS DEL, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. 5 vols. Madrid 1897. (Translated from the Latin by MANUEL SERRANO Y SANZ.)
- TEIT JAMES A.: *Cœur d'Alène Tales. Folk-Tales of Salishan and Sahaptin tribes*. Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. XI, pp. 119—128. Lancaster, Pa. and New York 1917.
- TESCHAUER KARL: *Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien*. "Anthropos", t. I, pp. 24—35, 185—194, 731—744. Mödling bei Wien 1906.
- THOMPSON J. ERIC: *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XVII, No. 2. Chicago 1930.
- TSCHUDI J. J. VON: *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru*. Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, 39. Wien 1891.
- VOTH H. R.: *The traditions of the Hopi*. Field Columbian Museum, publication 96, Anthropological Ser., vol. VIII. Chicago 1905.
- WASSÉN HENRY: *The Frog-Motive among the South American Indians*. "Anthropos", XXIX, 1934, pp. 319—370. St. Gabriel-Mödling.
- WAVRIN LE MARQUIS DE: *Folk-Lore du Haut-Amazone*. Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, t. XXIV, pp. 121—146. 1932.



Notizen von einer gemächlichen Fahrt in Südchina.

Von TING WEN-KIANG, Peking.

Aus dem Chinesischen¹ übersetzt von Dr. HELLMUT WILHELM, Peking.

Inhalt:

1. Über die Einwohner von Yünnan, die Einwohner zwischen Go Giu und Mong Dsī (Nung Jen, Ba I, He Miao, Mu Gi, Pu La, Tu Liao, Lo Lo).
2. Die Einwohner von Wu Ding (Mai Tscha, Li Su, Lo Wu, Miao).
3. Die Lo Wu von Huan Dschou.

Vorbemerkung.

Wegen bedeutender Erhöhung der Druckkosten unterbleibt in diesem Aufsatz die Drucklegung der chinesischen Zeichen. Die dem transkribierten chinesischen Ausdruck folgende Zahl verweist in den Fußnoten auf die laufende Nummer im Lexikon RÜDENBERG'S (WERNER RÜDENBERG, Chinesisch-Deutsches Wörterbuch, Hamburg 1924 [hier abgekürzt zitiert: R.]), bzw. bringt die wörtliche Übersetzung des chinesischen Ausdrucks.

Für die Schriftleitung: Dr. TH. BRÖRING.

1. Über die Einwohner von Yünnan, die Einwohner zwischen Go Giu und Mong Dsī (Nung² Jen³, Ba⁴ I⁵, He⁶ Miao⁷, Mu⁸ Gi⁹, Pu¹⁰ La¹¹, Tu¹² Liao¹³, Lo¹⁴ Lo¹⁵).

Seit ich im Jahre 1911 in Guidschou zufällig den Dschung¹⁶ und den Miao begegnete, interessierten mich die Ureinwohner des Südwestens, und ich suchte ständig nach einer Gelegenheit, sie näher zu studieren. Als ich aber im Jahre 1914 wieder nach Yünnan kam, war ich in meiner Zeit außerordentlich beschränkt und zudem gänzlich ohne Vorbereitungen; so habe ich zu jener Zeit ausschließlich geologische und bergbauliche Studien betrieben und

¹ „Du Li Ping Lun“, 8. Jänner 1933, Heft 34 f.

² ich. R. 4132.

³ Mensch. R. 3083.

⁴ rad. 94 + R. 66.

⁵ Barbar. R. 3019.

⁶ schwarz. R. 2262.

⁷ sprießendes Gras. R. 3895.

⁸ rad. 94 + R. 3990 (Mutter).

⁹ Huhn. R. 615.

¹⁰ rad. 94 + R. 4368 (ohne rad. 9).

¹¹ rad 94 + R. 3339.

¹² Erde. R. 5710.

¹³ rad. 94 + R. 3506.

¹⁴ rad. 94 + R. 3624.

¹⁵ rad. 94 + R. 2187.

¹⁶ rad. 94 + R. 1506.

habe die Einwohner fast vollständig vernachlässigt. Erst als ich von Go-Giu¹⁷ nach Lung¹⁸ Schu¹⁹ Giau²⁰ kam, traf ich zufällig einige dieser Eingebornen.

Lung Schu Giau hieß früher Lung Schu I²¹ und liegt über vierzig Li südöstlich von Go Giu und vierzehn Li westlich von Mong²² Dsi²³. In der Periode Dau Guang (1821 bis 1850) der vergangenen Dynastie gab es dort berühmte Silbergruben. Wenn auch heute der Silberbau vollständig ruht, so hat der Ort doch, da er zwischen den beiden großen Städten Mong Dsi und Go Giu liegt, historische Bedeutung, und nach wie vor bildet er einen wichtigen Durchgangspunkt. Am 17. März 1914 kam ich dorthin. Zufällig war Markttag. Die ganze Straße war voll merkwürdig sprechender und merkwürdig gekleideter Menschen. So hatte ich ausreichende Gelegenheit zum Studium der Nung Jen. Die Kleidung der Männer stimmt mit der chinesischen überein und sie sind nicht leicht von chinesischen Männern zu unterscheiden. Die Frauen (Tafel I, Abb. 1) aber unterscheiden sich ganz beträchtlich. Am Oberkörper tragen sie ein kurzärmeliges, kurzes Gewand. Die Seiten des Gewandes sind oben nicht geknöpft; es ist vielmehr von der linken Seite schräg nach der rechten Seite um den Körper gewunden. Dort erst befinden sich zwei Knöpfe, die das Gewand auf der rechten Seite in Hüfthöhe knöpfen. Dieses Gewand mit großem Kragen, das wie ein Priestergewand aussieht, stimmt ungefähr mit dem überein, was ich früher in Guidschou gesehen hatte. Aber da, wo der Kragen am Halse anliegt, wird er plötzlich rund und bedeckt vollständig den Teil unterhalb des Kehlkopfes. Der obere Teil der Gewandseite ist unter dem Kragen wieder nach rechts herumgewunden. Die Gewandseiten, der runde Kragen und die Ärmelöffnungen sind alle gesäumt. Unter dem kurzen Gewand tragen sie einen plissierten Rock, der oben und unten zwei verschiedene Farben hat und unter dem kurzen Gewand gegürtet wird. Das Merkwürdigste sind aber ihre Hüte. Um die Stirn haben sie einen gestickten Turban gewunden. Über diesem runden Turban tragen sie noch einen runden Stoffhut, der noch einen Teil der Ohren bedeckt. Dieser Hut scheint keinen Deckel zu haben, denn oben ist noch einmal ein langes Stück herumgewickelt, das vorne in der Form eines schrägen Kreuzes gewickelt ist und die Haare vollständig bedeckt. Einige tragen noch silberne Ohringe von über einen Zoll Durchmesser und sehr schwere silberne Armreifen.

Sehr zahlreich sind die Ba I, aber als ich sie sah und sie photographieren wollte, flohen sie nach allen Richtungen und ich konnte sie nicht sorgfältig untersuchen. Ich sah nur, daß sie ein blaues Tuch um den Kopf gewickelt hatten, das die Haare vollständig bedeckte. Am Oberkörper trugen sie ein kurzes Gewand und darunter einen plissierten Rock, der aber über

¹⁷ Stück — alt. R. 1996; R. 943.

¹⁸ Drache. R. 3723.

¹⁹ Baum. R. 4623.

²⁰ Fuß. R. 732.

²¹ Stadt. R. 3029.

²² R. 3863.

²³ R. 1531.



Links: Abb. 1. Vertreterin
der Nung Jen (aidy'-Leute).

Rechts: Abb. 2. Schwarzer
Miau (He Mian).



Abb. 3.
Eine Mu-Gi-Frau.



Abb. 4.
Pu-La.



Photos: TING WEN KIANG.
St Gabriel-Mödling/Wien, Abl. Buchdruck

Abb. 5.
Lo Lo.



Abb. 6. Hua Miao-Frauen (= „blumige“ Miao) in Wu Ding.



Photos: TING WEN KIANG.
St. Gabriel-Mödling/Wien, Abt. Buchdruck

dem Rock gegürtet wird. Am Kragen hängt hinten ein viereckiges Stück Tuch, das an allen vier Rändern bestickt ist und das Rückgrat und einen Teil der Schultern bedeckt.

Außerdem gibt es dort noch die schwarzen Miao (He Miao, Tafel I, Abb. 2). Die Kleider ihrer Frauen haben alle lange Kragen. Der untere Teil des Halses und der obere Teil der Brust sind vollständig unbedeckt. Die Gewandseiten sind ungeknöpft, da der untere Teil des Obergewandes unter dem plissierten Rock gegürtet wird. Die Bänder des Rockes bilden also gleichzeitig den Gürtel. Die Kopfbedeckung ist eine Röhre, die oben größer ist als unten. Oben auf der Röhre sind etwa zehn schmale Borten aufgewebt. Der Kopf selbst ist mit einem Stück Tuch umwunden; der untere Teil des Tuches hängt mit der Hutröhre zusammen.

Die oben beschriebenen Leute gehen größtenteils barfuß. Manchmal trifft man einige, die Strohschuhe tragen.

Am 22. März ging ich von Go Giu nach Gia²⁴ Schi²⁵ Lung²⁶. In der Höhe von Hiau²⁷ Gu²⁸ Tsun²⁹ traf ich zufällig eine Mu Gi-Frau (Tafel II, Abb. 3). Ihr Aussehen war dem der Ba I in Lung Schu Giau gerade entgegengesetzt. Sie kam herbei und sprach mit mir in fließendem Chinesisch und wollte, daß ich ihr den „westlichen Spiegel“ — den Photographenapparat — zeige. So benutzte ich die Gelegenheit, um sie aufzunehmen. Sie wartete lange Zeit und begriff nichts, dann ging sie enttäuscht fort. Ihre Kleidung wich von der der anderen Ureinwohner beträchtlich ab. Am Oberkörper trug sie ein langes Gewand, das bis zum Knie hinunterhing. Darunter trug sie ein Paar nichtzusammenhängender Hosenbeine und keinen Rock. Über dem Gewand trug sie eine ärmellose Weste, die mit Knöpfen zugeknöpft war. Vorne trug sie über der Weste eine Schürze, die an zwei Bändern um ihren Hals gehängt war. Auf dem Kopf trug sie ein viereckiges kurzes Tuch, das ihr Haar bedeckte, an den Füßen Strohschuhe. Das Merkwürdigste war die Art, wie sie Gegenstände auf dem Rücken trug: Einen Bambuskorb mit großer Öffnung und kleinem Boden stützte sie auf der einen Seite mit ihrem Rücken. Ein langer Lederriemen, der mit seinen beiden Enden rechts und links an dem Korb befestigt war, lag mit seiner Mitte auf ihrer Stirn, so daß das Gewicht des Korbes größtenteils mit der Stirn und nicht mit dem Rücken getragen wurde. Mein Träger sagte mir, diese Gewohnheit sei eine Strafe aus der Zeit, als im dritten Jahrhundert n. Chr. Dschu³⁰ Go³¹ Liang³² siebenmal Mong³³ Hu³⁴ gefangennahm.

²⁴ Kaufmann. R. 2065.

²⁵ Stein. R. 4571.

²⁶ Drache. R. 3723.

²⁷ Signal (-pfeife). rad. 30 + R. 2453.

²⁸ Tal. R. 2060.

²⁹ Dorf. R. 5701.

³⁰ R. 1454.

³¹ R. 1988.

³² R. 3495.

³³ R. 3859.

³⁴ R. 2944.

Am 8. April ging ich von Go Giu nach Mong Dsi und sah dort einige Pu La (Tafel II, Abb. 4). Deren Frauen sind sehr prächtig gekleidet. Auf dem Körper tragen sie drei Kleidungsstücke. Die Ärmel des innersten sind am längsten, reichen aber nicht bis zum Handgelenk, bei dem nächsten reicht die Ärmelöffnung gerade bis zum Ellbogen, beim obersten nur eben über die Schultern. Alle Ärmelöffnungen sind gesäumt und haben gestickte Borten. Der Kragen ist rund, aber die Seiten der Kleidungsstücke sind mit zwei Bändern zugebunden und nicht geknüpft. Das Gewand ist sehr lang und sie tragen keinen Rock, doch hängt ihnen vom Hals eine Schürze herunter, die die Vorderseite des Gewandes bedeckt. Die Kopfbedeckung ist um so sonderbarer. Die vorderen Haare sind gescheitelt und nach hinten gelegt. Etwa einen Zoll über dem Haaransatz tragen sie einen Turban. Auf dem Turban ist oben ein sieben bis acht Zoll hoher Bambusbogen und ein langer Sack aus Tuch befestigt. Dort, wo der untere Teil des Sackes mit dem Turban zusammentrifft, sind eine ganze Reihe baumwollener Troddeln befestigt, die neben den Ohren herunterhängen.

In der Umgebung von Mong Dsi sah ich wieder Tu Liao auf dem Felde arbeiten. Die Kleidung und Kopfbedeckung der Frauen gleicht teilweise denen der Pu La und teilweise denen der Mu Gi. Sie tragen zwei Gewänder. Die Ärmel des inneren sind lang und eng, die des äußeren weit und kurz, der Kragen ist rund, die Seiten des Gewandes werden geknüpft. Unten tragen sie ein Paar nichtzusammenhängender Hosenbeine. Vorne hängt ihnen auch vom Hals eine Schürze herab. Als Hut dient ihnen eine einfache Stoffröhre.

Zuletzt sah ich auf dem Bahnhof von Po Si ³⁵ einige Lo Lo (Tafel III, Abb. 5). Deren Frauen sind ungefähr ebenso wie die Frauen der Tu Liao gekleidet: oben tragen sie ein langes Gewand mit rundem Kragen, das seitlich geknüpft wird, unten ein Paar unzusammenhängender Hosenbeine und keinen Rock. Als Hut dient ihnen eine Stoffröhre mit ebenem Deckel.

Die oben besprochenen sieben Völkerschaften kann man nach ihrer Kleidung und Kopfbedeckung in drei Gruppen einteilen.

1. Die „schwarzen“ Miao. Diese tragen durchgängig Gewänder mit langen Kragen. Das Obergewand ist vergleichsweise lang und wird in einen plissierten Rock hineingesteckt.

2. Die Nung Jen und die Ba I. Diese tragen abwechselnd lange und runde Kragen, das Obergewand ist sehr kurz, der plissierte Rock wird unter dem Rock gegürtet.

3. Die Lo Lo, Pu La, Tu Liao und Mu Gi. Sie tragen durchwegs rundkragige Gewänder und keinen Rock, dafür aber ein Paar nichtzusammenhängender Hosenbeine. Vorne tragen sie eine Schürze, die ihnen vom Hals herunterhängt.

Nach ihrer Sprache müssen sie ebenfalls auf diese Weise eingeteilt werden. Die Miao-Sprache ist eine selbständige Gruppe. Die Ba I und die Nung Jen gehören zur Tai-Gruppe. Sie sind sogenannte Bo ³⁶-Leute. Die Sprachen der

³⁵ Schwiegermutter — Westen. R. 4344; R. 2318.

³⁶ Das Zeichen hat unten rad. 9, oben doppeltes *schu* (binden).

Pu La, Tu Liau und Mu Gi gehören dem Lo Lo-Zweig an. Sie sind sogenannte Tsuan³⁷-Leute. Nach der Lokalchronik von Mong Dsi gibt es im Gebiet von Mong Dsi außer diesen sieben Arten noch die Bo³⁸ Dsi³⁹, die Scha⁴⁰ Jen⁴¹ und die Wo⁴² Ni⁴³. Die Bo Dsi und die Scha Jen stehen den Nung Jen und den Ba I nahe, sie gehören alle zur Bo-Gruppe. Die Wo I stehen den Pu La nahe, gehören also zur Tsuan-Gruppe. Die Lokalchronik von Mong Dsi wurde im 56. Jahre Kiën Lung (1791) zusammengestellt. Der Abschnitt „Barbarensitten“ darin zählt alle die oben genannten Ureinwohner auf, erörtert aber die Miao-Gruppe nicht. Soviel ich weiß, sind die Miao-Stämme in Diën⁴⁴ Nan⁴⁵ erst ein nach der Kiën-Lung-Zeit eingewandertes Volk und daher keine Ureinwohner, daher ist auch ihre Lebenshaltung höchst ärmlich. Die Lokalchronik kann hierfür als ein Nebenbeweis dienen.

Was die Körpergröße betrifft, so zeigen, abgesehen davon, daß die Miao in ihrer außerordentlichen Kleinheit von den anderen Stämmen abweichen, die übrigen Stämme, wenn sie sich auch in Sprache und Gewohnheiten unterscheiden, wohl keine besonderen Unterschiede. Ich vermute, daß die Wo Ni, Pu La, Tu Liau und Mu Gi, wenn sie auch eine der Tsuan-Sprache nahestehende Sprache sprechen, doch ursprünglich Bo-Leute sind, und daß die Tsuan-Leute erst seit sie zur Zeit ihres südlichen Vordringens während der Han-Zeit von den Lo Lo vernichtend geschlagen wurden, die Tsuan-Sprache sprechen. Nun waren die Pu La, die ich gesehen hatte, alle außerordentlich häßlich gewachsen, ihre Backenknochen sind besonders stark hervortretend und ihre Lippen besonders dick. Aber das kann auch Zufall gewesen sein. Tatsächlich sind auch die sogenannten Lo Lo mit den echten Lo Lo vom Da Liang Schan⁴⁶ nicht identisch, wahrscheinlich sind sie auch Bo-Leute mit Tsuan-Kultur. Die Bo und die Tsuan sind die beiden großen Volksstämme unter den Ureinwohnern von Yünnan, die Tsuan im Norden und die Bo im Süden. All die aufgeführten Völker sind aus diesen beiden Stämmen hervorgegangen.

2. Die Einwohner von Wu Ding⁴⁷ (Mai Tscha⁴⁸, Li⁴⁹ Su⁵⁰, Lo⁵¹ Wu⁵², Miao).

Am 13. April 1911 kam ich wieder nach Kun⁵³ Ming⁵⁴. Da ich eine ausgedehnte Reise nach I⁵⁵ Be⁵⁶ und I⁵⁷ Dung⁵⁸ vorhatte, hielt ich mich in Kun Ming zehn Tage auf, um Tiere zu kaufen und Leute zu mieten. Während dieser Zeit bat ich das Arsenal von Yünnan, mir einen Haarzirkel herzustellen. Ich hatte zwar durchaus kein wissenschaftliches anthropologisches Material bei mir. Lediglich in dem von der königlich englischen Gesellschaft

³⁷ Kochherd. R. 5680. — ³⁸ Siehe 36. — ³⁹ Kind. R. 1532. — ⁴⁰ Sand. R. 4401. — ⁴¹ Mensch. R. 3083. — ⁴² Loch. R. 5903. — ⁴³ Lehm, Schmutz. R. 4055. — ⁴⁴ Flußname. rad. 85 + R. 1229. — ⁴⁵ Süden. R. 4024. — ⁴⁶ groß, kühl, Berg. R. 335; R. 3499; R. 4417. — ⁴⁷ Militär — festsetzen. R. 5952; R. 524. — ⁴⁸ Weizen — Gabelung. R. 3777; R. 5349. — ⁴⁹ rad. 94. — ⁵⁰ rad. 94. — ⁵¹ Sieb. R. 3624. — ⁵² Sternname. R. 5949. — ⁵³ älterer Bruder. R. 3320. — ⁵⁴ hell. R. 3945. — ⁵⁵ schräglaufen. R. 3051. — ⁵⁶ den Norden. R. 135. — ⁵⁷ R. 3051. — ⁵⁸ den Osten. R. 1683.

herausgegebenen „Guide to travellers“ waren einige Angaben über die Methode anthropologischer Untersuchungen und eine Abbildung des FLOWER'schen krummschenkeligen Zirkels enthalten. So bildete mir das Arsenal nach dieser Abbildung einen nach. Dazu fügte ich noch einige gewöhnliche Meßgeräte und Meßstangen und ein Ledermaß; das waren die primitiven Werkzeuge meiner anthropologischen Untersuchungen.

Am 24. April verließ ich Kun Ming. Ich passierte Fu Min Hiën und kam erst am 30. April nach Wu Ding. Wu Ding war zur Ming-Zeit eine Präfektur für Urbewohner (*Tu Dschü Fu*), wurde zu Anfang der Tsing-Dynastie zur Bezirksstadt (*Dschou*) und erst in der Republik zur Kreisstadt (*Hiën*). Im Bezirk von I Be gilt es als eine bedeutende Stadt. Als ich zwei Tage in Wu Ding war, war zufällig Markt. Eine große Menge Mai Tscha waren auf dem Markt. Aber ich erfuhr zu spät davon. Als ich hinkam, löste sich der Markt schon auf. Als sie mich in westländischer Reisekleidung mit einem Photographenapparat sahen, liefen sie erschreckt nach allen Seiten auseinander. Auf dem Markt war in kurzer Zeit keine Spur mehr von ihnen zu entdecken. Ich konnte nur noch rasch feststellen, daß die Mai Tscha von den Völkern, die ich in Mong Dsï gesehen hatte, in der Körpergröße nicht wesentlich abwichen. Die Männer kleiden sich wie die Chinesen. Von den Frauen konnte ich nur sehen, daß sie Röcke trugen. Die Gewänder waren wohl rundkragig. Ihre Sprache zu untersuchen hatte ich erst recht keine Gelegenheit. Glücklicherweise sagte mir ein Amtsdienstler des Kreises, daß die Mai Tscha sich selbst Go Ni⁵⁹ nennen. Daraus ersah ich, daß sie auch Tsuan-Leute sind oder wenigstens Tsuan-Sprache sprechen. Denn die Untersuchungen über die Lo Lo-Sprache des französischen Professors VIAL betreffen eben die Go Ni(Gni)-Leute. Das zeigt wieder, daß die Benennung der Einwohnerstämme von Yünnan sehr im argen liegt.

Ich besuchte den Kreisvorsteher von Wu Ding, Herrn DSCHANG, erzählte ihm von meinem Plan, die Völkerschaften zu untersuchen, und bat ihn um Hilfe. Er sagte mir, daß gerade jetzt die Gelegenheit sehr günstig sei. Dem Bezirk Wu Ding unterstehen die Tu Schö⁶⁰ (Eingebornenaufseher) von Huan Dschou⁶¹. Die Tu Schö gehören dem Lo Wu-Stamm an. Sie sind ein Herrenvolk. Die Völkerschaft, die sie beherrschen, sind die Li Su. Diese sind ein Knechtvolk; sie können nur Pächter, nicht Grundbesitzer sein. Das Gebaren der Tu Schö ist allem Anschein nach höchst ungebührlich. Die ihnen zugehörigen Li Su waren in die Kreisstadt gekommen, um sie anzuzeigen und gegen ihre Tu Schö sich zu widersetzen. Ich wollte die Li Su studieren; so ließ ich sie in meine Wohnung bitten. Als ich nach kurzer Zeit nach Hause kam, waren schon 16 Li Su erschienen. Ihre Kleidung war vollständig chinesisch, ihr Wortführer sprach auch ein sehr gutes Chinesisch. Der Grund ist, daß Tsai Sung Po als Provinzialgouverneur in Yünnan die allgemeine Wehrpflicht eingeführt hatte. Zur Zeit der Einziehung mußte in jedem Kreis

⁵⁹ Fach, Lehm. R. 1979; R. 4055.

⁶⁰ Erde, Hütte. R. 5710; R. 4600.

⁶¹ Kreis, Bezirk. R. 1389.

den zugehörigen Dörfern die Gestellung von Soldaten auferlegt werden. Auf diese Weise hatten auch Leute aus armen und entlegenen Dörfern Gelegenheit, ins Heer einzutreten. Die Dienstzeit betrug zwei Jahre. Nach diesen zwei Jahren werden die Leute aus ihren Formationen entlassen, kehren nach Hause zurück und bilden die Reservisten. Der Wortführer der Li Su war im ersten Jahr der Republik (1912) als Soldat eingezogen und eben ausgemustert worden. Die zweijährige Dienstzeit hatte seinen Gesichtskreis beträchtlich erweitert, und so war er ein Führer im Widerstand gegen die Tu Schö geworden.

Ich fragte sie, warum sie sich den Tu Schö widersetzen. Der ausgemusterte Soldat antwortete: „Nach alter Gewohnheit sind wir Li Su Sklaven und die Lo Wu die Herren. Das Land gehört ihnen, wir können nur ihre Pächter sein. Nicht nur mit den Feldern ist es so, auch unser Leben und unsere Habe liegt ganz in der Hand der Herren. Wenn sie wollen, daß wir sterben, so dürfen wir nicht leben. Der jetzige Tu Schö namens Li ist noch sehr jung und ungewöhnlich zügellos. Von den Frongeldern, die wir Li Su gewohnheitsmäßig abzuliefern haben, ganz abgesehen. Darüber hinaus stört er ständig unseren häuslichen Frieden und geht soweit, unsere Frauen gewaltsam zu rauben. Vor einigen Jahren kamen einige christliche Missionare der China-Inland-Mission, einer namens GUO und einer namens WANG, und lehrten unter uns Li Su. Als sie sahen, daß wir unter der Gewalt der Lo Wu standen, waren sie sehr unzufrieden. In den letzten zwei Jahren sind viele Li Su ihrem Glauben beigetreten. Und immer mehr weigern sie sich, den Befehlen der Tu Schö Folge zu leisten. Der Tu Schö Li ruft aus diesem Grund ständig die Amtsdienere in dieses Dorf, um die Leute wahllos zu prügeln. So sind wir jetzt in die Kreisstadt gekommen, um Anzeige zu erstatten und den Kreisvorsteher zu bitten, uns zu helfen.“

Ich benutzte die Gelegenheit und bat sie, ihre Körpermaße nehmen zu dürfen. Sie waren sehr argwöhnisch. Glücklicherweise sagte ihnen der ausgemusterte Soldat, daß beim Militär auch ständig solche Spielereien getrieben würden, so gaben sie nach und fügten sich meinen Anordnungen. Das Ergebnis der Messungen ist folgendes (Durchschnitt von 16 Personen):

Körperhöhe	159'80	Fußlänge zur Körperhöhe	15'70
Kopflänge	18'20	Handlänge zur Körperhöhe	12'00
Kopfbreite	14'05	Brustumfang	83'70
Kopfumfang	56'31	Fußlänge	25'00
Kopfindex	78'10	Handlänge	19'20
Brustindex	52'20		

Sie sagten mir ferner, daß der Stammsitz der China-Inland-Mission zu dem Wu Ding gehöre, sich am Sa ⁶² Pu ⁶³ Schän ⁶⁴ nordwestlich von Wu Ding befinde. Nach einigen Tagen der Ruhe ging ich eigens dorthin, um

⁶² besprengen. R. 4373.

⁶³ überall. R. 4356.

⁶⁴ Berg. R. 4417.

den beiden Missionaren meine Aufwartung zu machen. Ihre Kirche und ihre Wohnungen befanden sich am Westfuß des Sa Pu Schan in einem Hua-Miau-Dorf ⁶⁵. Obwohl der Bau nur einen Raum hatte, war die Einrichtung und Ordnung innen höchst sauber. Ein alter Missionar namens Guo, mit seinem englischen Namen NICOLLS, war Australier. Er war schon vor langer Zeit nach Yünnan gekommen und sprach Chinesisch und die Miao-Sprache. Dann war da noch der Missionar WANG mit seiner Frau, die frisch verheiratet aus England gekommen waren. Der Missionar Guo war chinesisch gekleidet und ein sehr würdiger Herr. Er war über mein Kommen anscheinend nicht sehr erfreut. Herr und Frau WANG waren noch westlich gekleidet und luden mich hochofrend zum Tee ein. Als ich meine Absicht erklärt hatte, half mir Herr Guo auch mit allen Kräften. Aber es war nachmittags und die Männer waren alle zur Arbeit aufs Feld gegangen. Nur einige Frauen waren zu Hause. An ein Messen der Körpermaße war offenbar nicht mehr zu denken. Herr Guo ließ mir Frauen herbeirufen, die zu Hause waren. Sie hatten ihre Feiertagsgewänder angelegt und ließen sich von mir photographieren (Tafel III, Abb. 6). Sie alle waren Hua Miao und alle schon verheiratet, doch hatten erst zwei ein Kind zur Welt gebracht. Diese beiden trugen die Kinder auf dem Rücken und benutzten dazu zwei Schnüre, die vorne auf der Brust gekreuzt waren, und zwar genau so wie die Japaner ihre Kinder tragen. Hüte trugen sie nicht, aber die beiden, die schon geboren hatten, hatten ihre Haare auf dem Vorderkopf zu einem über vier Zoll hohen Horn aufgerichtet. Das ist das Erkennungszeichen der Frauen, die schon geboren haben. Die anderen beiden hatten die Haare glatt zurückgekämmt. Eine hatte sich die Haare vorn noch in der Art des Liu ⁶⁶ Hai ⁶⁷ frisiert. Die Kleider, die sie trugen, waren ebenso wie die der Hua Miao in Gui Dschou, doch waren sie noch reicher bestickt. Außer den gewöhnlichen langkragigen gestickten Gewändern trugen sie noch ein gesticktes Außengewand, dessen außerordentlich weite Ärmel nur bis zum Ellbogen reichten. Oben war alles mit roten und weißen Linien bestickt. Eine hatte über den kurzen Rock noch ein rotes viereckiges Tuch gebunden. Der Rock war ebenfalls gestickt und wurde über dem langkragigen Gewand gegürtet. An den Beinen trugen sie gestickte Wickelgamaschen. An den Füßen trugen drei Frauen Strohschuhe und eine Stoffschuhe. Offenbar waren die Stoffschuhe ebenso wie die Liu-Hai-Frisur eine Anpassung an die chinesische Mode.

Nach dem, was mir Herr Guo sagte, sind die Hua Miao erst vor 200 Jahren nach Wu Ding gekommen. Und zwar seien sie in der Zeit nach Yung Dscheng (1723 bis 1735), als die Lo Lo im östlichen Sitschuan von den chinesischen Soldaten ausgerottet worden waren, aus dem westlichen Gui Dschou hierher verpflanzt worden.

Von Sa Pu Schan ging ich nach Wu Ding zurück. Dann ging ich west-

⁶⁵ hua = Blume. R. 2774.

⁶⁶ Familienname. R. 3622.

⁶⁷ Meer (Zuname dieser Persönlichkeit [*Genius*]). R. 2202.

lich nach Giu ⁶⁸ Schan ⁶⁹ Dsing ⁷⁰, um die Kupferminen zu besichtigen. Dort gibt es ein Dorf der Tsing ⁷¹ Miau ⁷². Ein Amtsdienstler des Kreises vermittelte mir eine Wohnung bei einem Dorfvorstand der Dsing Miau. Dieser Dorfvorstand war ein Führer unter den Dsing Miau; er war sehr höflich und sprach das Chinesische sehr gut. Er wohnte in einem Ziegelhaus. Die Zimmerflucht des Hauptgebäudes bestand aus fünf Zimmern, alles aus gutem Holzmaterial, nur die Fenster und Türen waren unzulänglich. Die Fenster hatten nur einen senkrechten Balken und waren nicht mit Papier beklebt. Das Obergeschoß war sehr niedrig und diente im wesentlichen zur Aufhäufung nicht enthülster Hirse. Vor dem Hauptgebäude war ein Hof. An der linken Seite des Hofes war die Tür, rechts lagen die Schweine- und Kuhställe. Im Hof war ein großer Düngerhaufen.

Als der Dorfvorstand hörte, daß ich Körpermessungen vornehmen wollte, ging er ins Dorf und suchte zehn Leute zusammen. Leider kam ich sehr spät und hatte auch noch andere Arbeit, so konnte ich in der Eile nur einige Messungen vornehmen.

Durchschnitt von zehn Personen:

Kopflänge	17'80	Kopfumfang	55'20
Kopfbreite	14'50	Kopfindex	83'40

Die Kleidung der Männer war größtenteils chinesisch. Die Frauen hatten den Kopf mit blauem Tuch umwickelt. Am Oberkörper trugen sie ein ungeknöpftes, langkragiges Gewand aus blauem Tuch, darunter einen Rock aus blauem Tuch, der über dem Gewand gegürtet wurde. Größtenteils waren sie barfuß, einige hatten Strohschuhe.

Nach den Angaben des Dorfvorstandes waren sie zu Ende der Ming-Zeit aus Sitschuan hierher verpflanzt worden, sind also ursprünglich keine Ureinwohner.

Da ich gehört hatte, daß sich in Huan Dschou Tu Schö befinden und da es das Zentrum der Lo Wu ist, so entschloß ich mich, auf einem Umweg über Huan Dschou nach Yüan ⁷³ Mou ⁷⁴ zu gehen. Die Straße von Wu Ding nach Yüan Mou geht nach Westen; um nach Huan Dschou zu kommen, muß man einen Umweg nach Nordwesten machen. Am 7. Mai reiste ich von Wu Ding ab und kam über Mu Si Tsun ⁷⁵, Schi ⁷⁶ La ⁷⁷ Ta ⁷⁸, Ju ⁷⁹ Gu ⁸⁰

⁶⁸ alt. R. 943.

⁶⁹ Berg. R. 4417.

⁷⁰ Rübe. R. 910.

⁷¹ grün. R. 5164.

⁷² sprießendes Gras. R. 3895.

⁷³ Ursprung. R. 6359.

⁷⁴ planen. R. 3978.

⁷⁵ Mutter — West — Dorf. R. 3990; R. 2318; R. 5701.

⁷⁶ Stein. R. 4571.

⁷⁷ zwölfter Monat. R. 3343.

⁷⁸ er. R. 4816.

⁷⁹ Getreide. R. 2321, aber rad. 119 statt rad. 9.

⁸⁰ Tal. R. 2060.

und A ⁸¹ Sa ⁸² La ⁸³ am 20. Mai in Huan Dschou an. Die genannten Dörfer sind durchwegs Li-Su-Dörfer. Die Kleidung der Männer ist im allgemeinen chinesisch. Die Frauen tragen ein Gewand mit halbrundem Kragen und einem plissierten Rock. Die Kleider sind gewöhnlich aus grobem Hanfstoff; aus Seide gewebte Sachen sind Luxusgegenstände. Ihre Lebensführung ist außerordentlich karg. Da sie keine bewässerten Felder bebauen können, pflanzen sie durchwegs an Bergabhängen Hirse und Buchweizen, und so stehen sie noch hinter den reispflanzenden Miau zurück. In den letzten Jahren haben sie alle den christlichen Glauben angenommen. In Schi La Ta gibt es eine dürftige Kapelle.

Die Not der Li-Su-Leute zeigte sich mir besonders deutlich in Ju Gu. Ich kam an jenem Tag verhältnismäßig früh an. Die Häuser sind nur strohgedeckt. Die Schweine- und Kuhställe in den Häusern sind genau so wie die Wohnräume. In der Witterung des fünften Monats konnte man dort keineswegs wohnen. So wohnte ich in dem Zelt, das ich selbst mitgebracht hatte. Mein Pferdeknecht sagte mir, daß sie ihm im Dorf nichts verkaufen wollten. Da ich fürchtete, daß die Pferde, wenn sie nur Gras fressen, am nächsten Tag ihren Weg nicht machen könnten, so suchte ich mir den Dorfvorstand. Zunächst gab ich ihm einen Dollar und bat ihn, mir Hirse und Bohnen zu verkaufen, daß ich meine Tiere füttern könne. Er schüttelte den Kopf und sagte: „Herr, wir haben selbst nichts zu essen und können wirklich nichts verkaufen.“ Ich mußte ihn dreimal anflehen, ehe er mir versprach, auf einen Ausweg zu sinnen. Doch als er gegangen war, blieb ich lange Zeit ohne Antwort. Als die Sonne sank, sah ich drei Esel ankommen. Die Eselreiter saßen ab und riefen Leute herbei, die Tiere wegzuführen. Nach einer Viertelstunde kamen Leute mit einem großen Sack Hirse und fütterten die Tiere. Als ich das sah, wurde ich zornig, ließ mir sofort den Dorfvorstand kommen und fragte ihn: „Du sagtest doch, auch mit Geld könne man kein Futter kaufen, warum aber bekommen diese drei Esel sofort nach ihrer Ankunft Futter, während ich schon lange da bin und meine Tiere immer noch hungern?“ Er machte ein trauriges Gesicht und antwortete: „Herr, die drei Esel gehören dem Tu Schö. Li aus Huan Dschou. Wir sind seine Leute. Er ist ein berühmter Unglücksgeist; auch wenn nichts vorliegt, kommt er und schlägt uns. Auch wenn wir Hungers sterben, müssen wir ihm Futter geben.“ Ich fragte ihn: „Er gibt doch kein Geld, aber ich habe Geld gegeben, warum verkauft ihr mir nichts? Wenn Ihr Geld habt, könnt Ihr es euch doch wiederkaufen?“ „Herr, Sie kennen unsere Not nicht. Im Dorf ist niemand, der überflüssiges Getreide hätte. Wenn wir etwas an Sie verkaufen, so können wir es nicht wiederkaufen, es sei denn, auf dem einige zehn Meilen entfernten Markt. Auf dem Markt ist das Getreide teuer und der Weg ist weit, man braucht zwei Tage, um hin- und zurückzukommen, und so will niemand.“ Darauf gab ich ihm noch einmal einen Dollar und viele gute Worte. Dann erst brachten sie mir einige Säcke Hirse.

⁸¹ Füllwort. R. 1.

⁸² besprengen. R. 4373.

⁸³ ziehen. R. 3338.

3. Die Lo Wu von Huan Dschou.

Am 20. des fünften Monats 1914 kam ich von Asala nach Huan Dschou. Das ist der Aufenthalt des Tu Schö Li⁸⁴ Dsī Kung. Er ist der erste der drei Tu Schö, die zu Wu Ding gehören. Die anderen beiden sind in Mu Liën und Lo Pin. Tu Schö ist die unterste Stufe der Eingebornen-Beamten. Ursprünglich gab es folgende Stufen von Eingebornen-Beamten: *Tu Dschī Fu* (Provinzialbeamter), *Dschī Dschou* (Bezirksbeamter), *Dschī Hiän* (Kreisbeamter), *Tu Sī* (Unterkreisbeamter) und *Tu Schö* (Eingebornen-Aufseher). In der Ming-Zeit war in Wu Ding ein Tu Dschī Fu. Als in der Yung-Dscheng-Zeit der Tsing-Dynastie die Rangordnungen der Eingebornen-Beamten geändert wurden, wurden an dieser Stelle alle Eingebornen-Beamten abgeschafft und nur diese drei Tu Schö blieben übrig. Der Amtsbezirk eines Tu Schö ist sehr klein, doch ist er ein Kaiser unter den Eingebornen. Alle Eingebornen seines Bezirkes unterstehen seiner absoluten Befehlsgewalt. Auch wenn er willkürlich Menschen umbringt, mischen sich die chinesischen Beamten nicht ein.

Huan Dschou ist ein Dorf im Wan Schan (Gebirge); noch nicht einmal hundert Familien wohnen dort. Nach Südosten ist es von der Kreisstadt Wu Ding 52 Meilen entfernt, nach Norden von Gin Scha Giang⁸⁵ sieben und nach Westen nach Yüan Mo Hiän 29 Meilen. Es liegt zweitausend Fuß über dem Meeresspiegel. Die Verkehrswege sind höchst unbequem. Die dortigen Tu Schö gehören dem Lo-Wu-Stamm an. Der Name Lo Wu steht lautlich dem Namen Lo Lo sehr nahe. Vielleicht sind sie die im Man Schu⁸⁶ (aus der Han-Zeit) genannten Lu Lu. Die Einwohner von Huan Dschou sind durchwegs Lo Wu. Sie sind schwarze I und ein Herrenstamm. Abgesehen von diesen, sind ihre Sklaven durchwegs weiße I. Wie mir Li-Su-Leute gesagt haben, sind sie auch weiße I.

Als ich nach Huan Dschou kam, besuchte mich sofort eine über fünfzigjährige Frau in Begleitung von fünf bis sechs Amtsdienern. Sie sagte, sie sei die alte Dame Dsī⁸⁷, die Mutter des Tu Schö Li. Die Familie Dsī ist unter den schwarzen I sehr verbreitet. Sobald wir uns gesetzt hatten, brachten ihre Begleiter eine Flasche Branntwein und sagten, das sei der Tribut des Tu-Schö-Amtes. Die alte Dame war durchaus in chinesischer Art gekleidet, nur trug sie ein schwarzes Tuch um den Kopf gewickelt. Sie sprach auch sehr gut chinesisch. Sie sagte, nach den Gebräuchen der Tsing-Zeit müßten die Tu Schö, wenn ein chinesischer Beamter kommt, diesen vor dem Dorf kniend empfangen. Da sie aber die Nachricht zu spät erhalten habe, seien ihre kleinen Söhne alle ausgegangen, um zu spielen. Sie habe sie nicht finden können, und so habe sie die Sitte verfehlt. Sie komme nun persönlich, um Entschuldigung zu bitten. Ich fragte sie nach der Geschichte ihrer Familie, aber sie konnte sie nicht zusammenbringen. Als sie einige Minuten dagesessen hatte, erhob sie sich und ging.

⁸⁴ Pflaume. R. 3431.

⁸⁵ Gold — Sand — Strom. R. 847; R. 4401; R. 670.

⁸⁶ Mann (Barbaren) — Buch. R. 3795; R. 4623.

⁸⁷ selbst. R. 1531.

Bald danach brachte mir jemand eine westländische Visitenkarte, auf der stand: Li ⁸⁸ Yü Lan, Beiname Pe Tsiu, aus Wu Ding. Man sagte mir, die Frau des Tu Schö habe mich ursprünglich besuchen wollen, sie sei aber krank und könne nicht ausgehen, und so bäte sie mich, ob ich nicht herüberkommen könne, mit ihr zu plaudern. Da ich gerade das Aussehen des Hauses des Tu Schö kennenlernen wollte, ging ich gleich mit dem Boten hin. Das Haus des Tu Schö war ein Amtshaus mit einer ersten und einer zweiten Halle. In der Halle war ein Richtertisch, ein roter Pinsel, Prozeßstäbe und an beiden Seiten Geräte der Strafgerichtsbarkeit. Der Führer brachte mich gleich in das Westzimmer des Haupthauses. Erst als ich eintrat, merkte ich, daß dies das Schlafzimmer der Frau des Tu Schö war. Diese Frau war erst etwa 20 Jahre alt. Ihr Gesicht machte einen kranken Eindruck. Ihre Kleidung war durchaus die in der Provinzialhauptstadt moderne, ihre Füße waren nur fünf Zoll lang, wahrscheinlich waren sie gebunden. Die Haare waren ihr zu einem großen Zopf geflochten, der ihr hinten herunterhing. Auf dem Tisch lagen ein Glasspiegel, Gesichtscreme, Piratezigaretten und ein Exemplar des San Guo Yen I ⁸⁹. An der Wand hingen viele Photographien. Das Bett hatte einen seidenen Vorhang und ein gesticktes Kissen, doch war das ursprünglich weiße Leintuch schon rabenschwarz. Um Argwohn zu vermeiden, sandte ich sofort meine Visitenkarte und ließ ihre Schwiegermutter bitten. Sie dankte mir erst, daß ich gekommen sei, sie aufzusuchen, das sei doch durchaus nicht nötig gewesen. Nur weil sie krank sei und nicht ausgehen könne, mir aber etwas mitzuteilen habe, habe sie jemanden geschickt, mich zu bemühen. Als sie das eben gesagt hatte, kam die alte Dame Dsī und nun öffnete sie ihren Mund nicht mehr. Die alte Dame war noch höflicher als am Morgen und wollte unbedingt auf der Türschwelle sitzen.

Ich fragte sie zunächst nach der Angelegenheit, die die Li Su in Wu Ding zur Anzeige gebracht hatten. Frau Dsī seufzte und sprach: „Diese Leute sind ursprünglich Sklaven von uns Lo Wu. Das ist schon seit vierzehn Generationen so und nie haben sie sich widersetzt. Aber seitdem die beiden Missionare GUO und WANG gekommen sind, sind sie nach und nach in die Kirche eingetreten und allmählich nicht mehr leicht zu regieren. Vor einigen Monaten kam ein entlassener Soldat aus der Provinzhauptstadt wieder hierher und nun wollen sie alle ihre Pacht nicht mehr bezahlen. Sie sagen, die Li Su sind im Heere ebenso wie alle anderen, die I dürften sie nicht mehr bedrücken, sogar die Chinesen seien ihnen gegenüber höflich, warum sollten sie länger Sklaven des Tu Schö sein? Und nun sind sie gar in die Kreisstadt gegangen, um uns anzuzeigen. Herr Beamter, schreiben Sie doch einen Brief an Herrn DSCHANG, er solle ihnen einige Hiebe aufzählen, dann ist alles wieder gut.“

Dann fragte ich sie, ob die Familie des Tu Schö Familienannalen und alte Überlieferungen besäße. Frau Dsī sagte, es gäbe keine; aber ihre Schwiegertochter mischte sich ein und sagte: „Herr Beamter, glauben Sie

⁸⁸ Pflaume. R. 3431.

⁸⁹ Bekanntster historischer Roman.

etwa, wir seien I-Leute? (Die Li Su nennen sich den Chinesen gegenüber selbst I.) Das ist ganz verkehrt. Meine Schwiegerfamilie hat den Familiennamen Li. Das ist ein chinesischer Familienname. Ich bin die Tochter des Tu Schö aus Wu Liën. Mein Mädchenname ist Ju, doch hieß die Familie ursprünglich Feng⁹⁰. Feng ist auch ein chinesischer Familienname. Meine Mutter ist eine Chinesin, mein Vater ist sehr belesen. Ich habe oft gehört, daß alle Tu Schö chinesische Ahnen haben und alle aus Giang Nan⁹¹ kommen. Wir sind also Landsleute von Ihnen, Herr Beamter. In der Ming-Zeit kamen wir mit Dschu Ying nach Yünnan und erst seither sind wir als Tu Schö in Wu Ding eingesetzt worden.“

Ich wußte nun, daß all das, was sie mir erzählt hatte, nicht stimmte. Nach der Bezirkschronik von Wu Ding war der ursprüngliche Familienname des Tu Schö Li: An⁹². Er stammte aus Ning Yüan im Bezirk Giën Tschang der Provinz Sitschuan. Sein Urahne hieß An Na. Im 48. Jahre Wan Li der Ming-Dynastie wurde An Schi Guo, der Zensor des Bezirkes Giën Tschang in Sitschuan, nach Yünnan auf eine Strafexpedition gegen den Eingebornen-Beamten FENG TSCHAU WEN entsandt. Wegen seiner Verdienste wurde er Eingebornen-Unterbeamter in Huan Dschou. Seine Nachkommen waren Eingebornen-Kreisbeamte in Yüan Mou und erhielten einen höheren Titel. In der Yung-Dscheng-Zeit der Tsing-Dynastie wurde Li Su Heng mit einer Strafexpedition nach Dschau Tung⁹³ im östlichen Sitschuan beauftragt. Da er seinen Train verlor, wurde er degradiert und zum Tu Schö gemacht. Daß der Tu Schö von Mu Liën Feng heißt, ist ganz richtig. Doch ist die Feng-Familie ein großer Clan der Lo Lo und ursprünglich ein Seitenzweig der An-Familie. Die An-Familie ist der Herrenclan der Lo Lo in den Provinzen Sitschuan, Yünnan und Guidschou.

Daraus ergibt sich zur Genüge, daß die Behauptung, ihre Vorfahren seien Landsleute der meinen, unbegründet ist. Doch werden derartige Überlieferungen unter Eingebornen, die die chinesische Kultur angenommen haben, sehr häufig angetroffen. In Yünnan und Guidschou sagen sie allgemein, sie seien mit Dschu Ying von Giangnan hierher gekommen, in Guangsi sagen sie, sie seien Gefolgsleute des I Tsing (aus der Sung-Zeit) aus Schantung.

Ich fragte sie nach ihren Gebräuchen und ihrer Kleidung. Frau Ju sagte mir, daß die Lo-Wu-Frauen von denen der Li Su abwichen. Baumstoff sei häufig, Hanfstoff selten, unzusammenhängende Hosenbeine seien häufig, Röcke selten. Ferner tragen sie rundkragige, geknöpfte, lange Gewänder, die die Brust bedecken. Doch ohne Rücksicht darauf, ob sie verheiratet sind oder nicht, tragen alle Frauen, die noch nicht geboren haben, geschwänzte Hüte. Diese sehen aus wie die Kopfbedeckungen der jugendlichen Rollen auf dem Theater: An beiden spitzen Enden hängen hinten zwei Bänder herab. Reiche Leute besetzen den Hut mit silbernen Bohnen

⁹⁰ Phönix. R. 1810.

⁹¹ Kiangnan.

⁹² Friede. R. 21.

⁹³ Glanz — in Verbindung stehen. R. 1212; R. 5754.

und besticken den Deckel mit fünf Farben. Haben sie geboren, so tragen sie einen Turban aus blauem oder schwarzem Tuch, der oben größer ist als unten. Den nennen sie Buckelhut.

Die Mädchen werden mit ein bis zwei Jahren verheiratet. Die Mannesfamilie lädt dann Gäste ein und feiert. Nach der Feier kehrt das Mädchen wieder in die Frauenfamilie zurück und erst wenn sie erwachsen ist, wird sie in die Mannesfamilie gebracht. Manchmal wohnt auch der Mann mit in der Frauenfamilie, bis ein Sohn geboren ist und verläßt sie erst dann. Zur Heirat werden Heiratsvermittler benutzt, aber nur zur Vertretung der Mannesfamilie. Die Frauenfamilie darf keinen Vermittler beauftragen, eine Heirat zuwege zu bringen.

Ihre wichtigste Gottheit nennen sie den Herrn der Erde⁹⁴. Schon auf dem Weg von Fu Min nach Wu Ding hatte ich ihn gesehen. Der Tempel steht am Rande großer Straßen, etwa ebenso wie die Erdtempel der Chinesen. Aber es gibt nur männliche Gottheiten. Die Gottesbilder sind aus Lehm gemacht und haben sechs Hände. Vor dem Altar der Gottheit ist die ganze Erde mit Hühnerblut bespritzt. Das Götterbild selbst ist am ganzen Körper mit Hühnerfedern beklebt. Das ist die wichtigste Zeremonie bei der Verehrung der Gottheit.

Die Sprache der Lo Wu ist die in Yünnan und Guidschou verbreitete Lo-Lo-Sprache, die dem tibeto-birmanischen Sprachstamm angehört. Sich selbst nennen sie *Neisupo*, die Chinesen *Sapo*, die Li Su *Lisupo*. *Po* bedeutet Religion; es ist wohl das chinesische Wort *Bu* (Stamm). Denn schon im Lied des weißen Wolfes des Hou Han Schu ist zur Übersetzung das Wort *Bu* benutzt. Die Stammeseinteilung alter Zeiten scheint meist nach religiösen Gesichtspunkten geschehen zu sein. Daher ist die Übersetzung von *Bu* (Stamm) mit Religion, die sie heute noch gebrauchen, sehr interessant.

Die Lo Wu haben auch Wahrsagerinnen, die Bi Mau⁹⁵ heißen. Sie benutzen Zaubersprüche in der Tsuan⁹⁶-Schrift. Frau Ju ließ mir ein Exemplar dieser Sprüche kommen. Das Buch war auf Graspapier geschrieben und hatte insgesamt dreißig Blätter. Es war ursprünglich mit roter Tusche geschrieben. Diese rote Tusche war dann mit schwarzer überdeckt. Sie schreiben von links nach rechts, je fünf Worte bilden einen Satz, die durch rote Ringe abgeteilt sind. Ich bat, diese Hexe herzubitten, daß sie mir den Inhalt dieses Buches erkläre. Sie sagte, sie könne es nur lesen und nicht erklären. Ich fragte sie, ob sie etwas über die Herkunft dieser Schrift wisse. Ohne einen Augenblick zu zögern, antwortete sie: „KONFUZIUS hat es gemacht. KONFUZIUS konnte mit beiden Händen schreiben. Mit der rechten Hand schrieb er chinesisch, deshalb liest sich Chinesisch von rechts nach links. Mit der linken Hand schrieb er die I-Schrift, deshalb liest sich die I-Schrift von links nach rechts.“ Im 18. Jahr der Republik war ich in Da Ding⁹⁷ in

⁹⁴ *Tu Dschu*. R. 5710; R. 1422.

⁹⁵ vergleichen, verwegen. R. 175; R. 3816.

⁹⁶ R. 5680.

⁹⁷ groß, festsetzen. R. 335; R. 524.

Guidschou. Dort traf ich einen sehr gelehrten weißen I. Als ich ihn in dieser Sache befragte, gab er mir dieselbe Erklärung. Daraus ergibt sich, daß das schon eine sehr alte und verbreitete Überlieferung ist.

Ich bat nun Frau Dsi, einige Lo Wu zu Körpermessungen herbeizurufen. Sie rief zehn Leute herbei. Das Durchschnittsergebnis ist folgendes:

Körperhöhe	162'60 <i>cm</i>	Brustumfang	82'20 <i>cm</i>
Kopflänge	18'88 „	Fußlänge	23'80 „
Kopfbreite	13'82 „	Handlänge	17'60 „
Kopfumfang	57'20 „	Kopfindex	73'00

Die gemessenen Leute waren durchwegs schwarze I. Doch ihre Körperhöhe und ihr Kopfindex — zwei höchst wichtige Daten — kommen denen der Li Su sehr nahe und weichen von denen der echten schwarzen I vom Da Liang Schan beträchtlich ab. Ich vermute, daß sie entweder weiße I sind, die nur vorgeben, schwarze I zu sein, oder daß sie eine Mischrasse von weißen und schwarzen I sind. Diese beiden Völkerschaften vermischen sich zwar, äußerlich betrachtet, nicht, da die weißen I Sklaven sind, doch deren Töchter können beliebig von den schwarzen I genommen und benutzt werden. Zumeilen rauben sie auch die Töchter von Chinesen und anderen Stämmen und machen sie zu Sklavinnen. Eine Völkerschaft kann ja auch gar nicht absolut rein erhalten werden. Die Körperhöhe der schwarzen I vom Da Liang Schan übertrifft alle Erwartungen. Mit einer Durchschnittszahl, die über 170 liegt, sind sie die größte Völkerschaft des Fernen Ostens. Und zwar ist das nicht nur bei den Männern, sondern auch bei den Frauen der Fall. Die Körperhöhe von Frau Dsi war über 165 *cm*.

Als ich mit dem Messen fertig war, wollte ich die beiden Damen bitten, sich photographieren zu lassen. Frau Dsi schien gern dazu bereit zu sein, doch Frau Ju war nicht sehr erfreut, sondern sagte: „Herr Beamter, kommen Sie morgen wieder, heute sind wir nicht angezogen.“

Am nächsten Morgen kam der Tu Schö Li persönlich, mich zu besuchen. Er war erst 27 Jahre alt. Er trug einen kurzen Rock und eine sehr weite Hose aus blauem Tuch und war barhäuptig und barfüßig. Sein Gesicht war schwarz, und man sah ihm seinen zügellosen Charakter an. Ich fragte ihn einiges, aber er antwortete nicht. Die Diener seiner Begleitung sagten: „Der Tu Schö ist noch jung und unerfahren. Chinesisch versteht er auch nicht gut. Der Beamte möge entschuldigen.“ Ich photographierte ihn, er saß verlegen auf seinem Hocker, sagte kein Wort, ging aber auch nicht. Erst als ich seinen Begleitern zu verstehen gab, daß er jetzt gehen soll, ging er zögernd hinaus.

Den Nachmittag kam eine Dienerin von Frau Ju und bat mich zum Photographieren. Als ich hinkam, hatte sie schon Festtagskleider angelegt. Die aufgewickelten Haare hatte sie mit einem schwarzen Turban umwunden, der oben größer war als unten. Sie trug ein blauseidenes Gewand, an dessen Ärmeln ein rotes Hemd hervorsah. Darunter trug sie einen plissierten Rock. Das Ganze kann als Vereinigung von chinesischer und I-Tracht gelten. Außer

ihr waren noch zwei junge Dienerinnen da. Diese trugen „geschwänzte Hüte“, ein gesäumtes, weitärmeliges, rundkragiges, langes Gewand und gestickte Schuhe. Die eine trug einen Rock, die andere nur gesäumte, unzusammenhängende Hosenbeine. Um die Hüften trugen beide ein sehr breites Band. Ich fotografierte sie gemeinsam mit ihrer Herrin.

Nach dem Photographieren bat mich Frau Ju, im Hause noch ein wenig Platz zu nehmen. Dort traf ich eine Frau mittleren Alters mit kleinen Füßen. Sie sagte mir, es sei ihre Mutter, die zum Besuch ihrer Tochter von Mu Liën hergekommen sei. Frau Ju sagte zu mir: „Gestern habe ich Ihnen mancherlei erzählen wollen, aber daß meine Schwiegermutter dazukam, war mir ungelogen und so habe ich den Mund nicht geöffnet. Heute ist niemand da, um uns zu stören, und so möchte ich Ihnen meinen Kummer erzählen, um mich ein wenig zu erleichtern. Ich bin die Tochter des Tu Schö von Mu Liën. Meine Mutter ist eine Chinesin. Mit sechs Jahren wurde ich mit LI DSİ KUNG verlobt. Mein Vater war sehr weitherzig und liebte mich sehr. Schon in früher Jugend schickte er mich in die Mädchenschule nach Kun Ming und ließ mich lernen. Als ich zwölf Jahre alt war, wollte die Familie LI die Hochzeit bereiten. Mein Vater sagte aber, ich sei noch zu jung und wollte nichts davon hören. Unglückseligerweise starb in meinem 15. Jahr mein Vater plötzlich, und so kam ich zu den Funeralien von Kun Ming nach Mu Liën zurück. Eines Abends kamen plötzlich ein Dutzend Leute mit Fackeln und Waffen und holten mich aus dem Totenzimmer meines Vaters heraus, setzten mich auf ein Pferd und fort gings. Erst dachte ich, es seien Räuber. Erst später merkte ich, daß die Leute von der Familie LI zum Brautraub ausgeschildet waren. Ich, die die Tochter eines Tu Schö war, zudem einige Erziehung genossen hatte, wurde nun auf diese Weise geraubt. Wie sollte ich mich da nicht schämen? Erst wollte ich mich selbst umbringen, dann dachte ich aber, daß LI DSİ KUNG der mir von meinem Vater bestimmte Bräutigam sei und daß ich früher oder später doch mit ihm verheiratet würde, und so ließ ichs denn bewenden. Dann erfuhr ich aber, daß mein Mann ungewöhnlich gewalttätig war und wenn ich ihm auch hundertmal nachgab, so konnte ich doch seine Liebe nicht gewinnen. Schon fünf Monate nach unserer Hochzeit raubte er sich fremder Leute Frauen. Mit 15 Jahren wurde ich geraubt, heute bin ich 21. Während dieser sechs Jahre bin ich immer einsam gewesen. Zum Glück war meine Schwiegermutter gut zu mir und wollte mir wohl. Aber die Dienerinnen, die ich von zu Hause mitbekommen hatte, hielten alle die Rohheit meines Mannes nicht aus, sie entliefen alle nach Mu Liën. Heute sind mir nur noch die beiden Mädchen geblieben, die Sie eben mit mir fotografiert haben. Als ich vor etwa einem Monat von einem Ausgang zurückkam, bestellte ich mir in der Küche Eier und Sauerkraut zum Abendbrot. Das erfuhr eine der Sklavinnen, die sich mein Mann geraubt hatte, und tat heimlich Gift darunter. Als ich zwei Bissen gegessen hatte, schmeckte es mir nicht und ich gab den Rest meinen Mädchen zu essen. In derselben Nacht hatten wir alle drei Vergiftungserscheinungen und Bauchschmerzen und wären beinahe gestorben. Glücklicherweise war das Gift für drei Leute nicht stark genug und nach einigen Tagen der Ruhe wurde es allmählich etwas

besser. Ich aber dachte, wenn mein Mann mich so vergiften will, so kann ich nicht mehr in seinem Hause wohnen. Und heimlich lief ich allein nach Mu Liën zurück. Als ich nach Dung Po ⁹⁸ kam, traf ich meinen Bruder. Er zwang mich, zurückzukehren und sagte: „Daß dein Mann von dem Vergiftungsversuch gewußt hat, kannst du nicht beweisen. Du bist nun einmal mit ihm verheiratet und darfst nicht leichtfertig davonlaufen.“ Und er schickte mich mit einem Dutzend Leute zurück. Als wir zum Dorfeingang von Huang Dschou kamen, hatte dort mein Mann über hundert bewaffnete Leute versammelt und wollte gewaltsam nach Mu Liën dringen. Als er mich sah, gebärdete er sich wie ein Verrückter und wollte mich schlagen. Glücklicherweise hatte ich Leute bei mir und so wagte er es nicht. Nur seine eigenen Leute prügelte er alle, um mich einzuschüchtern. Als meine Mutter das hörte, kam sie, um mich zu besuchen. Anfangs sperrte er die Türen zu und wollte meine Mutter nicht zu mir lassen. Meine Mutter zog dann ins Dorf und erst nach zwei Tagen ließ meine Schwiegermutter sie ins Haus. Er tobt jetzt täglich und will sie nach Mu Liën zurückschicken.“

Als Frau Ju dies erzählte, rannen ihr die Tränen herunter. Jetzt erst konnte ich mir die Herkunft der Dinge in ihrem Zimmer erklären. Aber ich war ein auswärtiger Gast und konnte sie nicht trösten. In dieser Situation höchster Verlegenheit ließ mich Frau Dsī zum Photographieren bitten. So benützte ich die Gelegenheit und verabschiedete mich. Sie sagte noch: „Sie sind ein Fremder, ich hätte Sie eigentlich nicht mit meinen häuslichen Angelegenheiten belästigen dürfen. Doch einerseits erleichtert mich das Sprechen und dann will mein Bruder meinen Mann in Wu Ding zur Anzeige bringen. Und ich hoffe, wenn Sie die wirklichen Verhältnisse kennen, können Sie zu einem Ausweg raten.“ Dann nahm sie einen geschwänzten Hut eines ihrer Mädchen und schenkte ihn mir und sagte, ich solle ihn als Untersuchungsmaterial benutzen.

Ein halbes Jahr später kam ich zufällig nach Kun Ming und traf dort Herrn DSCHANG, den Kreisbeamten von Wu Ding. Er sagte mir, daß der Prozeß, der auf Anzeige der Li Su gegen den Tu Schö Li angestrengt worden war, zu Ende sei. Seine Frau sei nämlich sehr verständig und die Li Su hängen alle sehr an ihr. Gerade als der Prozeß anhängig war, kam die Frau des Tu Schö und vermittelte, und so kam ein Vergleich zustande. So erfuhr ich denn, daß das Mädchen, das in Kun Ming studiert hatte, doch eine ungewöhnliche Person war. Doch das sind spätere Dinge.

Frau Dsī hatte sich auch schön gemacht. Sie trug einen schwarzen Buckelhut, ein rundkragiges, weitärmeliges, langes Gewand und darunter einen plissierten Rock. Sie merkte wohl, daß sich ihre Schwiegertochter bei mir über ihren Sohn beklagt hatte. Und so sagte sie nach dem Photographieren zu mir: „Mein Sohn ist doch zu unerfahren. Meine Schwiegertochter ist durchaus ohne Fehler und doch kommt er mit ihr nicht aus. Aber wissen Sie, ich bin nun seit 26 Jahren Witwe und habe nur diesen einen Sohn. Die Leute

⁹⁸ Ost, Abhang. R. 1683; R. 4340.

sollen doch schon aus Rücksicht auf mein altes Gesicht ihm nicht so viel Schwierigkeiten machen.“

Als ich in meine Wohnung zurückgekommen war, suchte ich mir einen chinesisch sprechenden Amtsdieners und fragte ihn nach der Sprache der Lo Wu. Ich gebe einige gewöhnliche Wörter der Lo-Wu-Sprache mit den chinesischen Wörtern und den von VIAL untersuchten Gni-Wörtern als Vergleich:

	Chinesisch:	Gni:	Lo Wu:
Vater	<i>Fu</i>	<i>Eeba</i>	<i>Adi</i>
Mutter	<i>Mu</i>	<i>Eema</i>	<i>Ami</i>
Mann	<i>Fu</i>	?	<i>Siutze</i>
Frau	<i>Fu</i>	<i>Maishlee</i>	<i>Usomo</i>
Älterer Bruder	<i>Hiung</i>	<i>Apon</i>	<i>Amu</i>
Jüngerer Bruder	<i>Di</i>	<i>Ghip'ee</i>	<i>Nimo</i>
Hexe	<i>Wu</i>	<i>Seba</i>	<i>Bimo</i>
Tausend	<i>Tsiën</i>	<i>T'itou</i>	<i>Ter-er</i>
Zehntausend	<i>Wan</i>	<i>Tiva</i>	<i>Che-er</i>
Hoch	<i>Gau</i>	<i>Gali</i>	<i>Chiomu</i>
Tief	<i>Ai</i>	<i>Gua</i>	<i>Chione</i>
Auge	<i>Yen</i>	<i>Neese</i>	<i>Nadu</i>
Nase	<i>Bi</i>	<i>Nabi</i>	<i>Numu</i>
Ohr	<i>Erl</i>	<i>Naho</i>	<i>Nobo</i>
Mund	<i>Kou</i>	<i>Gu(i)gua</i>	<i>Nibu</i>
Arm	<i>Be</i>	<i>Leeghe</i>	<i>Lazi</i>
Schenkel	<i>Gu</i>	<i>Sheapee</i>	<i>Puder</i>
Bein	<i>Tui</i>	<i>Tsch'eghe</i>	<i>Chiupu</i>
Hand	<i>Schou</i>	<i>Leepee</i>	<i>Lepa</i>
Fuß	<i>Dsu</i>	<i>Tsch'eebe</i>	<i>Chepa</i>
Brust	<i>Hiung</i>	<i>Guitonka</i>	<i>Nipo</i>

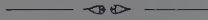
Es ist allgemein anerkannt, daß dem Gni-Wörterbuch von VIAL die Lo-Lo-Sprache zugrunde liegt. Wenn sich auch an den obigen Beispielen die Beziehungen zwischen den beiden Sprachen offenbaren, so sind doch die Abweichungen über Erwarten groß.

Als ich so zwei Tage in Huan Dschou zugebracht hatte, reiste ich am 15. des fünften Monats nach Yüan Mou ab. Da ich hörte, daß östlich von Gië Ning im Gi Guan Schan⁹⁹ neue Erzlager entdeckt worden seien, beschloß ich, erst zum Gi Guan Schan zu gehen. Von Huan Dschou zum Gi Guan Schan sind es dreizehn Meilen. Doch ist der Weg sehr gebirgig und Tiere können nicht durchkommen. Zum Glück mieteten mir die Leute des Tu-Schö-Amtes fünfzehn Männer, die mein Gepäck trugen, und so konnte ich aufbrechen. Die Leute waren selbstverständlich alle Lo Lo.

Die Chinesen haben den Lo Lo gegenüber viele Vorurteile. Erstens halten sie sie für wilde Barbaren. Und dann sagen sie, sie könnten auf Berge steigen, als ob sie zu ebener Erde gingen. Der Amtsdieners, der mich von Wu Ding nach Huan Dschou brachte, hat mir auch allerhand Märchen erzählt. Er sagte, sie könnten die Berge gleichsam hinauffliegen, da sie eiserne

⁹⁹ Hahn — Kamm — Berg. R. 615; R. 2111; R. 4417.

Sohlen hätten. Von Jugend an gingen sie barfuß auf Nägeln und daher würden ihre Sohlen so dick. Ich mußte aber erfahren, daß die Lo Lo, die ich in Huan Dschou gemietet hatte, noch lange nicht so gute Bergsteiger waren wie die Chinesen. Auf dem Weg nach Gi Guan Schan kamen wir über einen Abhang, wo der Weg an manchen Stellen sehr eng war. Ein 17- bis 18jähriger Lo Lo konnte das Gepäck dort nicht heruntertragen; als man ihm das Gepäck abgenommen hatte, fürchtete er sich immer noch sehr. Ich ging hinter ihm und konnte sehen, daß seine Knie die ganze Zeit zitterten. Und schließlich mußte man ihn stützen. Daraus ergibt sich, daß es mit dem Auf-die-Berge-fliegen und den eisernen Sohlen der Lo Lo nicht weit her ist.



Klima und Sprache.

Von H. L. KOPPELMANN, Bandoeng, Nederl.-Indië.

(Schluß.)

VIII. Erklärung einer Ausnahme: Die Maori-Sprache als „Rufsprache“.

Nachdem wir so die weitgehende Übereinstimmung zwischen Sprache und Klima nachgewiesen haben, müssen wir noch eine Ausnahme von der Regel besprechen. Es handelt sich um die Maori-Sprache in Neuseeland. Diese hat zwar, wie fast alle polynesischen Sprachen, keine Mediä, sondern nur Tenues, worin ein Zug von Härte liegt (vgl. S. 138), anderseits aber ausschließlich vokalischen Auslaut und so starke Vokalhäufungen, daß wir sie geradezu zum weichen Typus rechnen müssen. Das Klima Neuseelands ist aber bekanntlich nicht tropisch, das der Südspitze entspricht sogar den Anforderungen an das „Berlin-Klima“, da der Jahresdurchschnitt dort unter 12° bleibt und die jährliche Wärmeschwankung gering ist.

Die erste Erklärung für diese Ausnahme liegt darin, daß die Maori-Sprache wahrscheinlich noch nicht lange in Neuseeland gesprochen worden ist. Denn sie weicht von den anderen polynesischen Sprachen (jedenfalls soweit es sich um lautliche Veränderungen handelt) weit weniger ab, als z. B. die germanischen Sprachen unter sich, ja weniger als die deutschen Dialekte unter sich. Da nun die Bedingungen für eine sprachliche Differenzierung in der Südsee äußerst günstig sind — denn die Maori-Sprache ist von ihren nächsten Schwestersprachen ungefähr so weit entfernt wie Petersburg von Konstantinopel —, so kann man wohl annehmen, daß diese Sprache sich vor nicht allzu langer Zeit von den übrigen polynesischen abgezweigt hat und daß sie in relativ naher Vergangenheit noch in den Tropen gesprochen wurde. Nach der Darstellung von BUSCHAN (Völkerkunde II, 240) sind die ersten Maori im 13. oder 14. Jahrhundert n. Chr. auf Neuseeland gelandet, „im 18. Jahrhundert soll noch eine zweite Einwanderung erfolgt sein“.

Zweitens könnte man eine Erklärung für das Vorkommen einer weichen Sprache auf Neuseeland darin suchen, daß ein so extrem maritimes Klima wie das Neuseelands (wenn es auch unserer Formel für das Berlin-Klima: höchstens 12° Jahresdurchschnitt, Isoamplitude nicht über 25°, teilweise entspricht) doch in der Tat viel geringere Anforderungen an Leistungsfähigkeit und Abhärtung stellt als das von Nordeuropa. Im kältesten Monat hat Neuseeland noch immer durchschnittlich eine Temperatur von ungefähr 8° über Null, gegen ungefähr 5 bis 6° in England, das doch auch schon ein sehr maritimes Klima hat. Man könnte das Klima Neuseelands, soweit es sich um die Temperatur handelt, eher mit dem tropischer Hochländer vergleichen, in denen ja auch eine gleichmäßige Kühle herrscht.

Dies alles trifft aber noch nicht den Kern der Sache. Ich muß in diesem

Zusammenhang darauf aufmerksam machen, daß die Maori-Sprache mit den anderen, auf tropischen Inseln gesprochenen Sprachen zusammen einen ganz eigenartigen Sprachtypus darstellt. Er ist charakterisiert: 1. durch das Fehlen der Mediä, die durch Tenuis ersetzt werden (außer im Tongaischen), 2. durch einen geradezu ungeheuerlichen Vokalreichtum, 3. durch sehr auffälligen pleonastischen Ausdruck.

Sprachen von diesem Typus möchte ich „Rufsprachen“ nennen. Ich habe schon in anderem Zusammenhang („Die Sprache als Symptom der Kulturstufe“, „Anthropos“ 1926/27) — übrigens ohne den Ausdruck „Rufsprachen“ zu gebrauchen — darauf hingewiesen, daß das Vorherrschen kurzen oder weitschweifigen Ausdrucks in einer Sprache davon abhängt, ob die Gespräche in ihr mehr in stillen, geschlossenen Räumen zwischen zwei oder drei Personen geführt werden („Interieursprachen“) oder in großem Kreise und in unruhiger Umgebung („Rufsprachen“).

Das letztere ist in besonderem Maße der Fall bei Völkern, die unmittelbar am Wasser leben und deren ganzer Tageslauf mit der Schifffahrt verknüpft ist. Ich denke dabei natürlich nicht etwa an die Engländer, sondern an solche Völker, von denen täglich ein großer Teil sich am Strande oder auf dem Wasser befindet, z. B. an die Polynesier. An die Sprachen solcher Völker wird eine Anforderung im höchsten Maße gestellt: Deutlichkeit, d. h. Verständlichkeit auch auf größere Entfernungen und in sehr unruhiger Umgebung. Denn es muß oft von einem Boot zum anderen oder vom Strande nach den Booten gerufen oder im Lärm der Brandung gesprochen werden. Dazu kommt, daß die Schifffahrt öfters ein Zusammenarbeiten in größerem Verband erfordert, wenn z. B. ein Fahrzeug auf den Strand gezogen oder ins Wasser geschoben wird oder beim Fischfang im großen Stil. Wo aber zehn oder zwanzig Personen zusammenarbeiten, da genügen nicht ein paar halblaut hingeworfene Worte, sondern die ganze Ausdrucksweise wird ausführlicher, die Stimme lauter und deutlicher.

Wenn man laut spricht, dann wird aus der Media leicht die Tenuis. Die letztere wird ja mit geöffneter Stimmritze gesprochen, also mit starker Expiration, also vorzugsweise bei lautem Sprechen.

Der Beweis dafür, daß der Übergang der Media in die Tenuis durch lautes Sprechen begünstigt wird und umgekehrt, liegt in der oft zu beobachtenden Abhängigkeit stimmloser bzw. stimmhafter Konsonanten vom Akzent:

1. Nach VERNER's Gesetz werden im Germanischen die stimmlosen Spiranten stimmhaft, außer im Anlaut (d. h. in der, bei der nun durchdringenden germanischen Betonung akzentuierten Silbe) oder unmittelbar nach dem indogermanisch betonten Vokal.

2. Im Dänischen bekommt der dem betonten Vokal vorhergehende Explosivlaut eine stärkere Expiration, aus der Tenuis wird die Aspirata, aus der Media die stimmlose Lenis, während die dem betonten Vokal folgenden Konsonanten geschwächt werden. So entspricht dem englischen *take* ein dänisches *tage* (sprich: *tha*), dem niederdeutschen *Pip* ein dänisches *Pibe* (sprich: *Phibe*; vgl. Metoula: Dänisch). Ferner vergleiche man:

3. den finnisch-ugrischen Stufenwechsel;

4. den Übergang des ursprünglich stimmlosen *th* im Englischen in stimmhaftes in meist unbetonten Partikeln, wie *the, than, that*, während sonst der stimmlose Laut bleibt;

5. das holländische betonte (nicht lautgesetzliche) *toch* neben unbetontem *doch*²⁰. Also der Ersatz der Mediä durch Tenues ist offenbar eine Folge lauten Sprechens oder kann jedenfalls eine Folge davon sein.

Ferner kann bei lautem Sprechen in unruhiger Umgebung oder auf größere Entfernungen leicht ein überreichlicher Gebrauch der Vokale, also der Laute mit der größten Schallfülle, entstehen, wie wir sie z. B. in dem hawaiischen Satz sehen: „*ua oia au, e ue ae ia Ji, e ao ae oe ia ia, e i ae oe ia ia.*“

Beim Rufen auf weitere Entfernung oder in unruhiger Umgebung verstehen wir oft nur die Vokale und müssen den Rest erraten. Wird eine Sprache oft unter diesen Umständen gebraucht, dann hört der Lernende, also das Kind oder der Fremde, sehr oft nur die Vokale, läßt also leicht auch beim eigenen Sprechen die Konsonanten weg, und das begünstigt auf die Dauer die Verschleifung der Konsonanten, die ja auch in anderen Sprachen vorkommt, wenn auch nirgends mit dieser Rekordwirkung. Der Schwund der Vokale dagegen, der sonst dem Konsonantenschwund die Waage hält, tritt hier nicht leicht ein, da beim Rufen möglichst jede Silbe laut und gleichmäßig betont artikuliert wird, um das Verständnis zu ermöglichen, so daß alle Silbenakzentträger, d. h. alle Vokale, immer deutlich gehört werden.

Endlich ist den Rufsprachen naturnotwendig eine starke Neigung zu pleonastischem Ausdruck eigen. Auf je größere Entfernung man spricht, je größer der Kreis der Angeredeten ist, desto größer ist die Aussicht, bei kurzem Ausdruck nicht verstanden oder nicht beachtet zu werden. Ein paar kurze Wörtchen sind unter solchen Umständen verklungen, ehe die Angeredeten überhaupt zuhören. Eine große, unruhige Versammlung reagiert nicht auf einsilbige Aufforderungen, es muß immer erst eine Art Ankündigungskommando vorhergehen. Die polynesischen Sprachen leisten sich denn auch eine für unsere Begriffe groteske Weitschweifigkeit. So heißt z. B. in Samoa (es ist zu beachten, daß es in diesen Sprachen Diphthonge nicht gibt, sondern jeder Vokal einzeln gesprochen wird): „hohe Berge“: *mauna maua luluna*; in Tonga heißt: „wir“: *ko kitautolu*; in Tahiti: „ich liebe“: *te hinaaro nei au*; in der Maori-Sprache: „ich rufe“: *e karana ana ahau*.

Der Typus der Rufsprachen ist übrigens nicht auf Polynesien, überhaupt nicht auf seefahrende Völker beschränkt, obwohl er sich hier bei weitem am ausgeprägtesten findet. Auch eine in großem Maßstab betriebene Jagd erzeugt ähnliche Bedingungen, und auch bei höheren Jägervölkern finden wir Ansätze zu dieser Sprachform. Z. B. ist das Irokesische sehr weitschweifig, es hat keine Mediä, sondern nur Tenues, und wenn es auch nicht besonders vokalreich ist, so doch auch nicht das Gegenteil. Allerdings spielte bei den Irokesen wohl auch schon das Leben auf dem Wasser eine erhebliche Rolle.

²⁰ D. h. im Holländischen kommt heutzutage *toch* auch unbetont vor, drückt dann aber keinen Gegensatz aus. Das stimmhafte *doch* ist nie betont.

Als eine besonders charakteristische Rufsprache möchte ich nächst den polynesischen erwähnen die Ainu-Sprache.

Bemerkenswert ist, daß auch das Indonesische einen ähnlichen Charakter wie die polynesischen Sprachen anzunehmen scheint, sobald es in geographisch ähnlichen Umständen gesprochen wird. Wenigstens ist das der Fall, was das Fehlen der Mediä und das Überwiegen der Vokale angeht, bei der Sprache der kleinen Insel Ambon in den Molukken (Encyclopedie van Nederlandsch-Oost-Indië, Artikel Ambonsch) ²¹.

IX. Der Einfluß des Klimas auf die menschliche Aktivität.

Nachdem die im vorigen Abschnitt erwähnte Ausnahme erklärt ist, bleibt kaum noch ein Zweifel, daß in der Tat die weichen Sprachen dem tropischen Tiefland, die harten dem, was wir „Berlin-Klima“ nennen, eigen sind, und daß in den anderen Klimazonen Sprachen des mittleren Typus in verschiedenen Schattierungen gesprochen werden.

Es fehlt nun noch der Beweis dafür, daß diese Härte bzw. Weichheit das Resultat eines klimatisch bedingten höheren oder geringeren Grades von Aktivität ist und daß sie nicht etwa auf direkte physiologische Wirkungen des Klimas zurückgeht.

Was diese letzte Möglichkeit betrifft, so habe ich ja im dritten Abschnitt schon meine Bedenken gegen P. SCHMIDT's Theorie geäußert; aber auch wenn meine Argumente als stichhaltig anerkannt werden, dann widerlegen sie doch nur eine bestimmte Erklärungsweise, nicht die Möglichkeit einer physiologischen Erklärung überhaupt, und ergeben noch keinen positiven Beweis für einen indirekten, psychologischen Zusammenhang zwischen Klima und Sprache durch Vermittlung des Volkscharakters.

Es kommt vor allem darauf an, die Einwirkung des Klimas auf den Volkscharakter glaubhaft zu machen. Ich habe mich in dieser Beziehung ja schon auf HUNTINGTON berufen, möchte aber auf die Frage noch tiefer eingehen, teils weil ich nicht in allen Einzelheiten mit HUNTINGTON übereinstimme, teils weil ich für die erwähnte Einwirkung noch Gründe anführen möchte, die er meines Wissens nicht berücksichtigt.

Es bieten sich uns zwei Möglichkeiten. Entweder können wir mit HUNTINGTON einen direkten physiologischen Einfluß des Klimas auf die körperliche und geistige Leistungsfähigkeit und den Willen zur Leistung annehmen; oder wir können nach einem Einfluß des Klimas auf Lebensgewohnheiten und Tageslauf des Menschen und dadurch indirekt auf seine Leistungsfähigkeit und seinen Arbeitswillen suchen. Natürlich schließen beide Möglichkeiten einander nicht aus.

Was zunächst die direkte physiologische Einwirkung des Klimas auf die menschliche Energie betrifft, so stimmen HUNTINGTON's Untersuchungen,

²¹ Schon ROUSSEAU hat etwas von dem Wesen der Interieursprachen und der Rufsprachen geahnt, wenn er in seinem „Gesellschaftsvertrag“ schreibt: „Unsere klanglosen Sprachen bleiben in der freien Luft fast unverständlich“ (im Gegensatz zum Griechischen; III. Buch, 16. Kapitel; zitiert nach der Übersetzung von DENHARDT).

die durch zahlreiche Statistiken gestützt sind, nicht schlecht zu den Ergebnissen unserer sprachlichen Untersuchung. Auch HUNTINGTON schreibt dem Tropenklima einen sehr ungünstigen Einfluß, dem kühlen, gemäßigten dagegen einen sehr günstigen²² zu. Daß dabei im einzelnen kleinere Abweichungen vorkommen, daß z. B. dem Klima von Südkamtschatka in dieser Untersuchung eine erfreulichere Rolle zugeschrieben wird als bei HUNTINGTON, und dem von Illinois eine weniger günstige, braucht um so weniger zu stören, als von beiden Seiten von vornherein mit sehr erheblichen modifizierenden Einflüssen gerechnet wird, so daß eine mathematisch genaue Entsprechung zwischen Klima und menschlicher Energie von vornherein nicht zu erwarten ist. Eine relativ starke Abweichung zwischen den Ergebnissen HUNTINGTON's und denen dieser Arbeit liegt in der Beurteilung des „Mursuk-Klimas“, das HUNTINGTON, nach seiner Karte zu urteilen, fast oder ganz auf eine Stufe mit dem eigentlich tropischen stellt, während wir in diesem Klima Sprachen finden, die, wenn schon nicht extrem hart, so doch erst recht nicht extrem weich sind. Nun ist es eine unbestrittene Tatsache, auf die wir weiter unten noch zurückkommen werden, daß ein Teil der Bewohner dieses Klimas, z. B. die Araber und Ägypter, eine sehr erhebliche Energie kultureller oder kriegerischer Art entwickelt haben. HUNTINGTON erklärt das, wenn ich ihn recht verstehe, teils aus der durch das Nomadenleben bewirkten Verbesserung der Rasse in bestimmter Richtung, teils durch Klimawechsel. Ich weiß aber eigentlich nicht, ob es überhaupt von HUNTINGTON's Standpunkt aus so unbedingt nötig ist, das Mursuk-Klima so ungünstig zu beurteilen. Allerdings hat es sehr hohe Wärmeextreme, aber die nach HUNTINGTON's Statistiken noch schädlicheren Kälteextreme fehlen, es fehlen auch großenteils die Existenzbedingungen für Malaria, und der als günstig bezeichnete häufige Temperaturwechsel ist in diesen Gebieten ja gegeben durch den ihnen eigenen starken Unterschied zwischen Tag und Nacht. Da außerdem HUNTINGTON's Statistiken überwiegend auf dem Einfluß des jeweiligen Wetters innerhalb eines und desselben Landes beruhen, lassen die Ergebnisse sich nur mit Vorsicht auf die Wirkungen eines dauernd verschiedenen Klimas übertragen. Ich glaube nach alledem, daß es mit HUNTINGTON's Theorie doch wohl nicht ganz unverträglich wäre, dem warmen Wüsten- und Steppenklima einen günstigeren Einfluß auf die menschliche Tätigkeit zuzuschreiben.

Allerdings halte ich überhaupt den direkten physiologischen Anreiz des Klimas zur Tätigkeit für weniger wichtig als den indirekten durch die klimatisch bedingten Lebensgewohnheiten. Dieser Gedanke wird mir unter anderem nahegelegt durch Verhältnisse in Java, die vielleicht in anderen tropischen Kolonien Parallelen haben. Die Javaner stehen wohl unbestreitbar an Aktivität Europäern und Chinesen nach, ja auf dem Gebiete des Handels scheinen sie sogar eine ganz auffallende Konkurrenzunfähigkeit gegenüber allen anderen in Java vertretenen Rassen zu zeigen. Dieser Mangel an Aktivität läßt sich

²² Ich bemerke aber, daß ich die ein Werturteil enthaltenden Ausdrücke „günstig“ und „ungünstig“ nur bequemlichkeitshalber hier gebrauche, wo nach dem Zusammenhang kein Mißverständnis möglich ist. Vgl. Abschnitt X.

natürlich in Übereinstimmung mit HUNTINGTON's Forschungsergebnissen durch die erschlaffende Wirkung des Tropenklimas erklären. Nun ist aber das Sonderbare, daß der Europäer in Java, wie ziemlich allgemein behauptet wird, trotz des Klimas, wenn nicht mehr, so doch mindestens ebensoviel arbeitet wie in Europa, obgleich es sich um einen Aufenthalt in einem ganz ausgesprochen tropischen Klima handelt, der bei den meisten ziemlich selten und nicht allzu lange durch einen Aufenthalt im Gebirge und alle fünf bis acht Jahre durch Europaurlaub unterbrochen wird. Es handelt sich zwar meist nicht um körperliche Arbeit, aber das ist hier gleichgültig, weil ja nach HUNTINGTON die günstigste Temperatur für geistige Arbeit noch viel niedriger liegt als für körperliche.

Die Erklärung ist meines Erachtens ziemlich einfach. Der Eingeborne strengt sich wenig an, weil das Klima es ihm ermöglicht, seinen Lebensunterhalt zur Not auch bei einiger Passivität zu erwerben. Der Europäer strengt sich sehr an, weil er, d. h. der Vollbluteuropäer, sich nur arbeitshalber in den Tropen aufhält, weil er möglichst bald und mit möglichst gesicherter Existenz zurück nach Europa will, und — last not least — weil es ihm in den Tropen an Zerstreuung, überhaupt an Gelegenheit zu einem eigentlich behaglichen Leben fehlt, so daß er sich ganz von selber auf die Arbeit konzentriert, ja oft in eine gewisse Arbeitswut verfällt.

Also der Eingeborne strengt sich relativ wenig an, weil er in den Tropen ist, der Europäer aber strengt sich gerade aus demselben Grunde besonders an. Das ist ein Schulbeispiel dafür, wie sehr die indirekte Wirkung des Klimas den direkten physiologischen Einfluß übersteigen kann. Seine Wirkung ist offenbar nur dann bei allen Menschen die gleiche, wenn es sie nicht nur physiologisch beeinflusst, sondern ihnen auch die gleichen Bedürfnisse und wirtschaftlichen Verhältnisse, die gleiche Jahres- und Tageseinteilung auferlegt. Und diesen indirekten Einfluß des Klimas auf die menschliche Aktivität, durch die klimatisch bedingten Bedürfnisse einerseits und die ebenfalls vom Klima abhängige Gelegenheit zur Betätigung andererseits, wollen wir nun näher betrachten und dabei die sieben von uns unterschiedenen Klimazonen der Reihe nach besprechen. Mit „Aktivität“ meine ich übrigens in diesem Zusammenhang sowohl den ständigen Fleiß des Ackerbauers, als die kürzere, stärkere Anstrengung des Nomaden, überhaupt jede Art von energischer Tätigkeit, gleichgültig, ob sie friedlicher, gemeinnütziger Arbeit dient oder dem Gegenteil.

Im arktischen Klima erfordert der harte Kampf ums Dasein eine besonders große Aktivität, körperlich und geistig. Unentbehrlicher als in allen anderen Gebieten ist hier Kleidung, Wohnung und Vorsorge für den Winter. Da das arktische Klima außerdem auch an passive Abhärtung die höchsten Anforderungen stellt, sollte man vermuten, daß bei den arktischen Völkern Männlichkeit und Energie besonders hoch im Kurse ständen und daß sie diese Eigenschaften denn auch besonders stark entwickelt hätten, daß sie geeignet wären, andere Völker zu beherrschen, oder — wenn das durch die Ungunst der Umstände unmöglich sein sollte — anderen jedenfalls kräftigsten Widerstand zu leisten. Das ist aber nicht der Fall, nicht nur nach dem Eindruck,

den ihre Sprachen machen, sondern auch nach den Lehren der Geschichte und dem wohl ziemlich einstimmigen Urteil aller Beobachter.

Das liegt daran, daß das arktische Klima zwar große Aktivität erfordert, sie aber nicht immer ermöglicht. Man kann sich bei 30° Wärme (die ja auch in den Tropen im Schatten nur in den Mittagsstunden herrscht) immer noch besser körperlich betätigen als bei 30° Kälte, und die Temperatur sinkt bekanntlich bei Werchojansk bis auf 70° unter Null. Dazu kommen die langen Winternächte. Während eines großen Teiles des Jahres wird dem Menschen in der kalten Zone ein unerschöpflicher Überfluß von Zeit aufgedrängt. Dadurch muß ein gewisser Stumpfsinn erzeugt werden, eine Neigung, alle Beschäftigungen und Unterhaltungen künstlich möglichst lange hinzuziehen, bloß um die Zeit totzuschlagen, soweit sie nicht verschlafen werden kann. Es ist ein Zustand, der dem modernen Mitteleuropäer total fremd geworden ist oder von dem er doch nur selten, etwa auf längeren Seereisen, die unter primitiven Umständen stattfinden, eine ganz kleine Probe erhält. Die Arktis ist dem Menschen eine harte, aber keine gute Schule, sie läßt ihre Bewohner nicht verweichlichen, aber ist doch auch nicht geeignet, sie besonders energisch zu machen. Dazu stimmt es, daß wir in dieser Zone Sprachen finden, die weder besonders hart noch besonders weich sind.

Ungefähr dasselbe gilt für das Winnipeg-Klima, wie es z. B. auch in der Mandschurei oder im westlichen Sibirien herrscht. Auch hier ist die Notwendigkeit der Aktivität wohl noch etwas größer als im Berlin-Klima, aber die Möglichkeit der Aktivität läßt zu wünschen übrig. Im Sommer kommen hier stellenweise höhere Wärmegrade als in den Tropen vor, im Winter schließt die strenge Kälte die Tätigkeit im Freien viel länger und viel radikaler aus als im Berlin-Klima. Allerdings liegt auch dort die landwirtschaftliche Arbeit wohl einmal relativ still, aber doch nur viel kürzere Zeit. Vor allem vergesse man nicht, daß für den Volkscharakter und damit auch für die Sprache die höheren, nicht körperlich arbeitenden Stände von besonderer Bedeutung sind. Und nun vergleiche man — um ein extremes Beispiel zu nehmen — das Klima Englands, das Sport und Jagd das ganze Jahr hindurch erlaubt, mit dem Rußlands, wo der Gutsbesitzer, wenn er auf dem Lande wohnen bleibt, wochenlang ans Haus gefesselt ist, jedenfalls im Freien nur Gelegenheit zu mangelhafter und eintöniger Tätigkeit, etwa zum Schlittenfahren, findet. Selbst die Kommunikation mit den Nachbarorten wird durch die strengen Winter erschwert. Wir sprechen von Rußland, wieviel mehr gilt das alles für Sibirien! Diese monatelange Monotonie muß zur Folge haben, daß energische Tätigkeit, weil sie oft einfach unmöglich ist, auch nicht mehr als Ideal gilt, daß — trivial ausgedrückt — Stumpfsinn nicht als Schande gilt, daß der geduldige Nichtstuer, der die Zeit gut totzuschlagen weiß, ein angenehmerer Hausgenosse ist als der, dem sein Temperament das erschwert, daß also Apathie sich im Volkscharakter einbürgert, nicht als nachteilige Eigenschaft betrachtet wird, und daß diese Geschmacksrichtung auch in der Sprache zum Ausdruck kommt, indem eine sehr harte, energische Artikulation keineswegs als anziehend empfunden wird.

Natürlich bezweifle ich nicht, daß die jetzige Bevölkerung Nordamerikas, auch des Teiles, der ein ausgesprochenes „Winnipeg-Klima“ hat, von den eben geschilderten Charakterzügen keine Spur aufweist. Aber man darf nicht vergessen:

1. daß die Amerikaner europäischer Herkunft viel zu kurz in diesem Gebiete leben (durchschnittlich kaum mehr als 50 Jahre), um sich dem Klima in dieser Beziehung angepaßt zu haben. Denn es handelt sich für mich — im Gegensatz zu HUNTINGTON — ja weniger um einen direkten physiologischen Einfluß des Klimas auf den einzelnen, der sich natürlich schon in fünf bis zehn Jahren durchsetzen könnte —, sondern um eine Verwandlung der in der Gesellschaft herrschenden Geschmacksrichtung und der Wertbegriffe. Diese kann aber im vorliegenden Fall, wenn überhaupt, dann nur ganz besonders langsam erfolgen, weil

2. die Einwanderer in diese Gegend einen nichts weniger als passiven und indolenten Charakter mitbrachten. Nach Nordamerika sind im allgemeinen natürlich Elemente mit großer Initiative ausgewandert, die vorwärtskommen wollten, sei es auch mit viel Arbeit und Wagnis. Diese Elemente sind dort natürlich einigermaßen unter sich, und da sowohl die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse als auch der herrschende Calvinismus (vgl. MAX WEBER!) verschiedener Schattierungen alle auf die Wertschätzung energischer Arbeit hinwirken, ist es nicht weiter sonderbar, daß die im heutigen Nordamerika herrschenden Wertbegriffe den oben geschilderten, für dieses Klima sonst typischen, diametral entgegengesetzt sind und auch durch das Klima höchstens langsam und mäßig modifiziert werden können.

3. Ferner muß man bedenken, daß die lähmenden Wirkungen des langen und strengen Winters im städtischen Leben fast ganz fortfallen. Aber auch auf dem Lande ist ein kanadisches Winterleben mit Automobil, Radio, Büchern und Zeitungen nicht mit einem sibirischen zu vergleichen. Auch Rußland könnte durch Technik und Wohlstand aufhören, Rußland zu sein. Der Zusammenhang von Klima und Volkscharakter ist überhaupt nichts Unabänderliches; das Klima beherrscht den Menschen nur, bis die Technik ihn befreit.

Die Wirkungen des Berlin-Klimas sind im vorhergehenden indirekt schon genügend charakterisiert. Es stellt an die Aktivität nicht viel geringere Anforderungen als das vom Typus Werchojansk oder Winnipeg, und es ermöglicht die Aktivität in sehr viel höherem Grade. So haben wir hier denn die größte Verbreitung und die extremsten Fälle von „harten“ Sprachen.

Das Klima der tropischen Tiefländer stellt bei weitem die geringsten Anforderungen an die menschliche Aktivität. Wohl haben auch sie ihre Plagen, ja ihre Hungersnöte; aber die Sorge für Wohnung, Kleidung und vor allem die Vorsorge für die schlechte Jahreszeit lassen sich hier auf ein Minimum beschränken. Was die Möglichkeit der Aktivität betrifft, so spreche ich hier nicht — wie HUNTINGTON — von dem erschlaffenden Einfluß des Klimas auf die Leistungsfähigkeit (ich möchte übrigens die Auffassung HUNTINGTON's und anderer Autoren in diesem Punkte für zu weitgehend halten), sondern von der äußeren Gelegenheit zur Betätigung. Körperliche Arbeit sowie Sport aller Art

ist meines Erachtens in den Tropen durchschnittlich von 6 bis 11 Uhr und etwa von 3 bis 6 Uhr möglich. Damit steht das „Batavia-Klima“ hinter dem von Berlin und vor allem hinter dem der tropischen Hochländer immerhin noch zurück. Da außerdem, wie gesagt, die Notwendigkeit der Aktivität hier bei weitem am allergeringsten ist, so ist es nicht überraschend, daß wir fast nur in den tropischen Tiefländern sehr weiche Sprachen finden und daß sie hier eine sehr große Ausdehnung haben ²³.

Das Neapel-Klima bildet den Übergang vom tropischen zum Berlin- oder bei kontinentaler Lage zum Winnipeg-Klima. Die Möglichkeit der Aktivität ist hier im Durchschnitt des Jahres sehr groß, die Notwendigkeit aber oft schon recht gering. Das Neapel-Klima ermöglicht schon eine große Bedürfnislosigkeit. Die Sprachen dieser Zone gehören zum sehr großen Teil einem mittleren Typus an, sie sind weder so hart wie das Deutsche noch so weich wie z. B. die Bantu-Sprachen. Hierher gehören z. B. das Spanische, das Italienische und das Chinesische.

Nun kommen wir zu zwei ganz besonderen Fällen, dem Quito- und dem Mursuk-Klima.

Die tropischen Hochländer erfordern größere Sorge für Wohnung und Kleidung, als die entsprechenden Tieflandgebiete; auch die Sorge für die Nahrung ist hier nicht so einfach. Dagegen fehlt auch hier die in kälteren Zonen nötige Vorsorge für eine besonders ungünstige Jahreszeit. Alles in allem erfordert das Quito-Klima mehr Aktivität als das von Batavia, aber nicht besonders viel.

Die Möglichkeit der Aktivität ist in diesem Klima geradezu ideal.

Durchschnittlich ist es also der menschlichen Aktivität recht günstig. Dazu stimmt es, daß wir hier stellenweise relativ harte Sprachen finden, durchschnittlich jedenfalls härtere als im tropischen Tiefland.

Und nun endlich die warmen Wüsten- und Steppengebiete. Hier ist das Klima entschieden weniger bequem als in den eigentlichen Tropen. Die oft recht kühlen Nächte zwingen zu größerer Sorge für die Kleidung. Vor allem ist aber die Beschaffung der Nahrung hier schwieriger. Entweder es handelt sich um ein Nomadenleben, dessen Grundlage immer vom Wassermangel bedroht ist und dessen Anstrengungen und Entbehrungen unter anderem von HUNTINGTON sehr anschaulich geschildert worden sind, oder um Länder wie Mesopotamien und Ägypten, mit großenteils künstlicher oder doch künstlich regulierter Bewässerung, die ein sorgloses, passives Dasein auch nicht so sehr erleichtern.

Viel wichtiger ist es aber, daß das Mursuk-Klima die Aktivität in nicht zu unterschätzendem Maße ermöglicht. Kältegrade, die die Betätigung im Freien ausschließen, gibt es hier nicht. Die Wärme ist freilich zuweilen außerordentlich; hier und nicht in den eigentlichen Tropen finden sich bekanntlich die Wärmeextreme. Aber der Unterschied zwischen den Jahreszeiten ist hier

²³ Daß der Europäer in den Tropen oft eine große Aktivität entwickelt, habe ich schon erwähnt. Für ihn schafft der Tropenaufenthalt, zumal in Verbindung mit der modernen Technik, ganz abnormale Verhältnisse.

größer als in den Tropen, die sehr hohen Wärmegrade, die Betätigung im Freien erschweren, beschränken sich im wesentlichen auf den Sommer und auch da auf die Mittagsstunden. In diesem Punkte sind ganz eigentümlich übertriebene Vorstellungen verbreitet, z. B. in BANSE's „Orient“. Dieses Werk liegt mir hier nicht vor, aber BANSE schreibt jedenfalls darin dem „Orient“, d. h. Gebieten, die größtenteils mit unserem Mursuk-Klima zusammenfallen, so hohe Temperaturen zu, daß jede körperliche und geistige Anstrengung nachteilige Folgen hätte. Ja, er erklärt den Islam (vermutlich wegen dessen fatalistischen Charakters) als aus einer klimatisch bedingten Massenträgheitsstimmung hervorgegangen. Ich kenne diese Gebiete nicht aus längerer eigener Anschauung, muß aber doch der erwähnten Schilderung stärksten Zweifel entgegenzusetzen. Zunächst kann man wohl annehmen, daß BANSE nicht sagen will, daß Temperaturen von 25° bis 31°, wie sie in den eigentlichen Tropen und oft genug auch im Sommer in Nordeuropa herrschen, die körperliche oder geistige Arbeit so außerordentlich erschweren. Denn es ist zweifellos, daß in tropischen Städten bei Temperaturen von 30° das Leben in den Geschäften, Schulen, Postämtern und größtenteils auch auf den Straßen tagtäglich seinen gewöhnlichen Gang geht und daß auch dem Europäer kaum noch die Wärme, geschweige denn eine etwaige Unmöglichkeit, zu arbeiten, bewußt wird. BANSE kann also nur die ganz besonders hohen Temperaturen meinen, die in dem genannten Wüsten- und Steppengebiet im Sommer erreicht werden. Diese beschränken sich aber, Tag und Nacht und alle Jahreszeiten durcheinander gerechnet, auf vielleicht höchstens ein Viertel des Jahres. Auch Mursuk selber, das doch im wärmeren Teil dieser Zone liegt, hat eine Januartemperatur von nur 9'6° C²⁴. Außerdem liegt ein großer Teil dieser Gebiete ziemlich hoch, ist also kühler. Wie soll ein derartiges Klima eine Massenträgheitsstimmung erzeugen? Und wie läßt sich diese Trägheitsstimmung mit der großen Energie und Intelligenz vereinigen, die wir bei Arabern, Ägyptern, Mesopotamiern und Nordafrikanern in der Geschichte feststellen? Nordafrika z. B. hat von HANNIBAL bis auf ABD EL KRIM den Beweis geliefert, daß es keine schlaaffe und passive Bevölkerung, sondern im Gegenteil vielleicht die kriegerischste der ganzen Welt beherbergt. Und in der entsprechenden Zone in Südafrika haben die Hottentotten der deutschen Schutztruppe vielleicht mehr zu schaffen gemacht als die wohl zweihundertmal so zahlreiche Negerbevölkerung aller eigentlich tropischen Kolonien zusammen. Nein, das tatsächliche Verhalten der im Mursuk-Klima wohnenden Völker sowohl als der Klang ihrer Sprachen und die innere Wahrscheinlichkeit deuten darauf hin, daß diese Klimaform die menschliche Aktivität in ziemlich hohem Grade begünstigt.

Wir sehen also, daß die Verteilung der harten und der weichen Sprachen auf der Erde ziemlich genau mit der Verteilung der die Aktivität begünstigenden und der sie schwächenden Klimazonen zusammenfällt.

Man könnte nun aber das Folgende einwenden: „Es ist wohl das Vorherrschen der harten Sprachen in solchen Klimazonen nachgewiesen, in denen auf Grund gewisser Deduktionen eine gesteigerte menschliche Aktivität ange-

²⁴ SIEVERS, Afrika. Mursuk liegt 447 m hoch.

nommen werden kann, aber es fehlt noch der empirische Beweis, daß diese gesteigerte Aktivität dort wirklich vorhanden ist.“ Mancher Leser wird zwar zugeben, daß dieses oder jenes Volk eine harte Sprache besitzt und auch daß es in einem rauen Klima wohnt, das einen harten Charakter erwarten ließe; er wird aber auf Grund persönlicher Eindrücke entschieden bestreiten, daß es diesen harten Charakter wirklich besitzt. Auf Einwände dieser Art müssen wir um so mehr gefaßt sein, als auf dem Gebiete der Völkerpsychologie vorläufig eine so grenzenlose Uneinigkeit und Verwirrung herrscht, daß man unmöglich etwas Falsches oder Richtiges behaupten kann, ohne sich mit schon bestehenden Ansichten in Widerspruch zu setzen. Es gibt z. B. buchstäblich fast keine Eigenschaft, die nicht schon dem deutschen Volke zugeschrieben worden wäre. Nach dem einen ist es ein Volk von unpraktischen Träumern, nach dem anderen (WETTERLÉ) eine Nation von subalternen, prosaischen Kaufmannsnaturen und nach dem Dritten besteht es aus kriegerischen Barbaren. Nach dem einen Beurteiler (BISMARCK) wird Deutschland durch den Überschuß eigenwilliger Persönlichkeiten und zentrifugaler Kräfte schwer regierbar, nach einer im Ausland weitverbreiteten Ansicht dagegen ist das deutsche Volk charakterisiert durch Zähmheit und Unterwürfigkeit. Als Beispiel und zugleich als Kuriosität möchte ich ein Urteil von HUNTINGTON zitieren, dem man doch den Willen zur Objektivität nicht absprechen kann: „another“ (*people would have an advantage*) „through the submissionness of a competent people to their leaders, as in Germany“ (*The Character of Races*, S. 383), und ein zweites von demselben Autor: „It is not at all likely . . . that the British would have let any one impose upon them the absolute obedience which the Nordic junkers imposed upon the Alpine remainder of the Germans.“

Unter diesen Umständen ist die Aufstellung einer Theorie mit völkerpsychologischen Konsequenzen immer ein Griff ins Wespennest; es wird unter allen Lesern kaum einer sein, der nicht gegen die Charakteristik wenigstens eines bestimmten Volkes entschieden protestiert. Man müßte viele Bände schreiben, um diese Fragen eingehend zu besprechen.

Ich will mich hier auf die Nachprüfung der beiden extremen Fälle beschränken, d. h. auf die Völker, die im Berlin- und im Batavia-Klima wohnen, und möchte vorschlagen, um einen objektiven Maßstab zu gewinnen, die Aktivität der Völker nach zwei Gesichtspunkten zu beurteilen. Erstens nach ihren kulturellen Leistungen, aber im Verhältnis zu der Gunst der geographischen Lage, vor allem der Verkehrslage (vgl. Abschnitt IV), und im Verhältnis zu den Leistungen der Nachbarvölker. Man darf z. B. die Feuerländer nicht mit demselben Maßstab messen, wie die Bewohner Mesopotamiens. Zweitens nach ihren kriegerischen Leistungen, im Verhältnis zu den vorhandenen Machtmitteln an Volkszahl und Technik. Um ein krasses Beispiel zu nehmen, man wird aus der Niederlage der Rifkabylen gegenüber den Franzosen nicht schließen, daß sie ein weniger kriegstüchtiges Volk wären.

Wenn wir nach diesen Gesichtspunkten die Bewohner der tropischen Tieflandgebiete — anders ausgedrückt: die Völker mit weichen Sprachen — beurteilen, dann fällt zunächst die relative Kulturarmut dieser Gebiete auf. Die

Antillen z. B. sind dem peruanischen und mexikanischen Hochland sowohl an Fruchtbarkeit als an Gunst der Verkehrslage überlegen (durch ihre Lage zwischen zwei Kontinenten, die beide leicht erreichbar sind, während es den erwähnten Hochlandsgebieten an Wasserwegen sehr fehlt), doch stehen sie kulturell viel tiefer. Auch das tropische Afrika stand kulturell nie in erster Linie. Hier sind allerdings auch die Verkehrsverhältnisse sehr ungünstig²⁵. Das gilt aber durchaus nicht für Südindien, Hinterindien und den malaiischen Archipel. Namentlich die beiden letzteren Gebiete haben eine geradezu ideale Verkehrslage zwischen den beiden großen und dichtbevölkerten Kulturländern Indien und China (zwischen denen die Verbindung zu Lande sehr schlecht ist) mit hervorragender Gelegenheit zur Schifffahrt; dazu sind beide besonders reich an fruchtbaren Gebieten. Zu dieser außerordentlichen Gunst der Verhältnisse steht aber die Höhe der kulturellen Leistungen nicht im normalen Verhältnis, und noch weniger ihre Originalität. Wie mißlich Ursprungsfragen im allgemeinen auch sein mögen, in diesem Falle ist es aber doch kaum zweifelhaft, daß von dem, was Anam, Siam und Java zu relativ hochkultivierten Ländern macht, sehr viel Religiöses, Künstlerisches und Technisches aus verschiedenen Richtungen importiert ist, daß es sich um Mischkulturen handelt, daß diese Gebiete kulturell weit weniger gegeben als empfangen haben.

Was die kriegerischen Leistungen betrifft, so haben wir einen gemeinsamen Maßstab an dem Widerstand, den die Bewohner verschiedener Gebiete den kolonisierenden Europäern entgegengesetzt haben. Dieser war wohl nirgends besonders stark im tropischen Südamerika, jedenfalls weit schwächer als im kalten Süden bei Araukanern und Patagoniern. In Afrika ist der Widerstand der tropischen Gebiete geradezu auffallend schwach gewesen. Dies habe ich, was die deutschen Kolonien betrifft, oben schon erwähnt. Etwas mehr Schwierigkeiten haben andere Nationen im tropischen Afrika gehabt (Aschanti), aber auch hier reichte der kriegerische Widerstand nie an den im Hochland von Abessinien oder in Marokko und Algier heran. Was das tropische Asien betrifft, so ist bekanntlich sowohl Britisch-Indien als Holländisch-Indien von den Europäern mit Machtmitteln erworben und behauptet worden, die in einem sonderbaren Verhältnis zu der Volkszahl dieser Gebiete stehen. Zu dieser Passivität steht die sensationelle Überraschung, die das viel kleinere und an Volkszahl weit hinter Britisch-Indien zurückstehende, aber in der gemäßigten Zone liegende Japan den Europäern zu bereiten verstanden hat, in einem sehr auffallenden Gegensatz.

Also in den tropischen Tiefländern, bei Völkern mit weichen Sprachen, finden wir im allgemeinen keine der Gunst der Verhältnisse entsprechenden Kulturleistungen und vor allem ein auffallend schwaches kriegerisches Widerstandsvermögen.

Zeichnen sich nun die Völker mit besonders harten Sprachen durch kriegerische oder kulturelle Leistungen aus, die in Anbetracht der Verhältnisse besonders groß sind? Was das größte dieser Gebiete, nämlich Nordwest- und

²⁵ Für Australien gilt in erhöhtem Maße dasselbe wie für Afrika.

Mitteleuropa, betrifft, wird das wohl nicht bestritten werden, zumal wenn man bedenkt, daß es bis zur Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Indien ein sehr ungünstig gelegenes Randgebiet war. Die Kaukasusvölker, von denen ein Teil sehr harte Sprachen hat, sind, wenn nicht besonders hochzivilisierte Völker, so doch auch nicht gerade das Gegenteil. Was ihre kriegerischen Leistungen betrifft, so ist ihr zäher Widerstand gegen die russische Herrschaft im 19. Jahrhundert bekannt.

Von den Nordwestamerikanern, die bekanntlich sehr harte Sprachen sprechen, ist mir nicht bekannt, daß sie der europäischen Eroberung einen besonders kräftigen Widerstand geleistet hätten. Wohl aber scheint dieses Gebiet sich nach der vorherrschenden Meinung, verglichen mit den Nachbargebieten, nicht nur einer eigentümlichen, sondern auch einer relativ hohen Kultur erfreut zu haben. Nicht dasselbe kann man behaupten von der Südspitze Südamerikas, wo Tehuelchen und Alakaluf harte Sprachen sprechen. Dieses Gebiet ist wohl das allerentlegenste der Erde. War schon ganz Amerika bis zur Zeit des KOLUMBUS kulturell dadurch im Nachteil, daß die zur Zähmung geeigneten Haustiere und die Technik der Eisengewinnung nicht dorthin übertragen worden waren (vgl. HUNTINGTON, *Civilization and Climate*, S. 371), so liegt Südargentinien und Südkile vollends in einem ganz weltfernen Winkel, an drei Seiten vom endlosen Ozean umgeben und nur an einer ziemlich schmalen Seite mit dem Festland verbunden. Nirgends auf der ganzen Erde können wir kulturelle Leistungen weniger erwarten als hier. Auch eine besondere kriegerische Aktivität ist mir von diesen, allerdings numerisch sehr schwachen Völkerschaften nicht bekannt, desto mehr allerdings von ihren nördlichen Nachbarn, den Araukanern und Puelchen (vgl. unter anderem die Darstellung des Amerikanisten KRICKEBERG in BUSCHAN's *Völkerkunde*, Bd. I, S. 306).

Auch was die Kamtschadalen betrifft, muß ich zugeben, daß mir besondere kulturelle oder kriegerische Leistungen von ihnen nicht bekannt sind. Aber auch sie wohnen in einem so entlegenen Winkel und sind numerisch so schwach, daß beides von ihnen kaum erwartet werden kann.

Wir kehren zum Ausgangspunkt zurück. Es handelte sich darum, ob sich bei den Völkern, bei denen wir aus klimatischen Gründen eine besondere Aktivität voraussetzen und deren Sprachen dementsprechend einen harten Klang haben, auch empirisch eine besondere Aktivität nachweisen können, und ob das Umgekehrte der Fall ist bei Völkern im tropischen Klima und mit weichen Sprachen.

Die Probe hat ergeben, daß sich, soweit über die Aktivität eines Volkes überhaupt objektive Feststellungen möglich sind, in der Tat bei Tropenvölkern ein auffallender Mangel an Aktivität zeigt. Ebenso läßt sich in dem größten der Gebiete, in denen das Klima besondere Energieentfaltung voraussetzen läßt, d. h. in Nordeuropa, diese auch tatsächlich feststellen.

Dagegen ist es nicht oder nur teilweise möglich, dieselbe Erscheinung in den kleineren und zum Teil sehr entlegenen und schwach bevölkerten Gebieten nachzuweisen, in denen das Klima dem nordeuropäischen gleicht.

X. Schlußbemerkungen.

Ich muß noch eine Bemerkung zur Verhütung eines naheliegenden Mißverständnisses hinzufügen.

Nach dem Gesagten könnte es so aussehen, als ob ich die „Aktivität“ eines Volkes mit seinem Wert überhaupt gleichsetzen wollte, mit dem Verdienst, das es nicht nur um den Fortschritt der Zivilisation, sondern auch um das Wohlbefinden der Menschheit hat, kurz als ob ich eine Rangordnung der Zonen und der Völker aufstellen wollte.

So macht es HUNTINGTON bis zu einem gewissen Grade. Er findet, wie erwähnt, eine genaue Übereinstimmung zwischen der Verteilung der „klimatischen Energie“ auf der Erde und derjenigen der Zivilisation und zur Zivilisation, also zu dem, was die energischen, „kompetenten“ Völker haben, gehören bei ihm so verschiedene Elemente, wie Fähigkeit zur Herrschaft über andere Rassen, Hygiene, Moral, Rechtssicherheit, Naturgefühl usw. (Civilization and Climate, S. 252). Er spricht denn auch ganz allgemein von „*a favourable climate*“ oder „*an ideal climate*“.

Der Begriff der „Aktivität“ dagegen, mit dem ich in dieser Untersuchung gearbeitet habe, ist sehr viel enger und enthält eigentlich kein Werturteil. Zwar glaube auch ich, daß ein kontinentales Klima in den meisten Beziehungen dem kulturellen Fortschritt günstig ist; aber abgesehen davon, daß dieser kulturelle Fortschritt kein Selbstzweck ist, gehören zum Begriff eines zivilisierten Volkes doch andererseits auch Dinge, für die die durch ein kühles Klima erzeugte große Aktivität geradezu ungünstig ist. Die Rechtssicherheit z. B., anders ausgedrückt: der geringe Umfang der Kriminalität, wird durch einen geduldischen, passiven Volkscharakter vielleicht eher gewährleistet, als durch einen sehr unternehmenden. Es ist auffallend, wie gering z. B. die Kriminalität der Javaner den Umständen nach ist. Mit den „Umständen“ meine ich außer der großen Volkszahl auch den geringen Wohlstand und Bildungsgrad, also Faktoren, mit denen zweifellos die Kriminalität zusammenhängt. In Anbetracht dieser Umstände ist die Kriminalität der Javaner, was schwere und planmäßig begangene Verbrechen betrifft, auffallend gering, wahrscheinlich prozentual weit geringer als die der Europäer und Chinesen in Java. Mir liegt keine Statistik vor, aber ich möchte fast vermuten, daß in mancher europäischen oder amerikanischen Großstadt mehr planmäßige Raubmorde vorkommen, als in Java mit seiner größtenteils armen und analphabetischen Bevölkerung von etwa 35 Millionen. Eine allzu große Aktivität des einzelnen hat für das Ganze eine bedenkliche Seite. Man kann zweifeln, ob ein Volk von lauter Napoleons lebensfähig wäre.

Es handelt sich meines Erachtens überhaupt nicht in erster Linie darum, daß etwa ein günstiges Klima den Menschen zu allseitig höherer Entwicklung befähigt, sondern darum, daß die verschiedenen Klimaformen verschiedene Wertbegriffe und Ideale entstehen lassen. Das eine Klima erfordert und ermöglicht Aktivität in so hohem Grade, daß sie als eine Tugend ersten Ranges angesehen wird und daß man sich bis in die Sprechweise hinein bemüht, sie an den Tag zu legen. Ein anderes Klima erzeugt die Wertschätzung milderer Tugenden.

In warmen Ländern z. B. lebt der Mensch natürlich weit mehr in der Öffentlichkeit, er ist viel ständiger beobachtet, er muß mehr Gesellschaftsmensch sein. In solch einem Klima wird man ihm Trägheit eher verzeihen als in Nord-europa, aber man wird dafür desto höhere Anforderungen an sein äußeres Auftreten, an Grazie und Würde des Benehmens stellen. Damit möchte ich auch den Sinn für Formenschönheit erklären, der die altgriechische und italienische Kunst und Literatur auszeichnet. Hier sehen wir also eine kulturfördernde Wirkung eines wärmeren Klimas. Das hat auch auf die Sprache Einfluß gehabt. Während der Nordländer konsonantenreiche Formen bevorzugt, weil ihm eine allzu vokalreiche Sprache als ein unmännlicher Singsang erscheint, schrickt der Italiener vor Konsonantenhäufungen zurück, die er als hart, rau, ja barbarisch empfindet. Es handelt sich für mich in Kultur und Sprache nicht um ein Plus auf der einen und ein Minus auf der anderen Seite, wie bei HUNTINGTON, sondern um eine verschiedene Geschmacksrichtung.



Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay.

Von P. FRANZ MÜLLER, S. V. D., Buenos Aires.

(Fortsetzung.)

2. Politische Attribute.

Das Kazikat hat heute, da Stammeskriege und Abwehr europäischer Invasion ausgeschlossen sind, keine politische Bedeutung mehr. Entsprechend der äußerst geringfügigen persönlichen Macht der Häuptlinge, sind es auch ihre Attribute, bestehend in dem Häuptlingsstock¹⁷⁵ und irgendeinem militärischen Titel, vom Leutnant bis zum General, den sie sich in ihrer kindischen Eitelkeit entweder selbst beilegen, oder der ihnen von spekulationstüchtigen Unternehmern gegen allerlei Vorteile verliehen wird. Leere Titel ohne Mittel!

Ob der Häuptlingsstock zum ureigenen Inventar der Häuptlingswürde gehört, ist zweifelhaft. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß er, wie die militärischen Titel, Import aus der spanischen Kolonialzeit darstellt. Wie HERNANDEZ¹⁷⁶ bezeugt, führten die Autoritäten der Reduktionen und spanischen Munizipien als Abzeichen ihrer Würde einen Stock — *vara* genannt —, weshalb diese Respektspersonen „*Varistas*“ genannt wurden.

Bei den Mbyá ist die Häuptlingswürde in der Familie erblich. Es folgt aber nicht einfachhin der erstgeborene Sohn (eventuell, wenn auch selten, die Tochter), sondern derjenige der Verwandtschaft, welcher es verstanden hat, sich die meisten Sympathien zu erwerben. Bei den Mbyá ist der Häuptling auch zugleich der Stammespriester, ohne jedoch die oben geschilderte Macht der Stammespriester der Pañ' und Chiripá zu besitzen.

Der Häuptling ist bei allen Stämmen absetzbar, wenn er seine Autorität mißbraucht. Diese Absetzung vollzieht sich meistens friedlich in der Weise, daß die Sippe oder Tolderie sich von ihm trennt und ihn sich selber überläßt. Nur wenn der Häuptling sich zu behaupten versucht, kommt es zu einer Keilerei der Parteien, die auf alle Fälle zu einer *secessio plebis* der Unzufriedenen und Aufstellung eines neuen Häuptlings für die Getrennten führt.

Der Häuptling ist kein Herrscher, sondern der *princeps inter pares*.

¹⁷⁵ (Nr. 133.) *Mburuvicha popygua*. Er ist aus dem Herzholz des *guadjayvi saydju*-Baumes hergestellt und den Mbyá zugehörig. — (Nr. 1/51.) *Mburuvicha popegua*, Häuptlingsstock der Chiripá, aus dem Holze des *yvyra romi* hergestellt. Andere Hoheitsabzeichen gibt es nicht, wenn man nicht etwa den *yvyra pará* aus *yvyra romi*, bunter Stock, als Autoritätszeichen ansprechen will, der häufig von den die Befehle des Häuptlings ausführenden Leuten — „Soldaten“ genannt — getragen wird. Dieser *yvyra pará* wird auch als Tanzstab gebraucht. Nr. 2540/20. Abb. 10, c; Tafel V.

¹⁷⁶ O. c., tom. I, p. 111.

Die eigentliche Autorität in bürgerlichen Angelegenheiten ruht bei den im Rate versammelten Männern.

Bei Sedisvakanz müht sich irgendein Prätendent um einen Anhang, der ihn dann zum Häuptling ausruft. Die dem Häuptling gezollte Achtung ist mehr nominell als wirklich und gilt mehr seiner körperlichen Tüchtigkeit, seinem Mut, seiner Freigebigkeit, seiner Führer- und Rednergabe als seiner Person.

Die politische Verfassung ist, soweit sie sich auf Zivilangelegenheiten bezieht, sehr demokratisch und erlaubt dem Häuptling nicht, irgend etwas von Bedeutung über die Köpfe seiner Leute hinweg zu dekretieren. Eigentliche Untertanen gibt es daher im indianischen Staate nicht. Man hängt dem Häuptling freiwillig an, solange seine Autorität nicht lästig wird. Deshalb heißen seine Leute *mbodja*, d. h. Anhänger, nicht Untertanen, wie HERNANDEZ¹⁷⁷ irrtümlich übersetzt.

3. Musikinstrumente und Liedertexte.

Die Kultusinstrumente sind lediglich Lärminstrumente und markieren den Takt bei den kultischen Tänzen, wie bereits oben beschrieben wurde. Alle übrigen Musikinstrumente dienen ausschließlich dem Privat- oder Profangebrauch. Nur die Männer der Mbyá gebrauchen Blasinstrumente, eine Querpfeife aus *Tacuapi* (Bambus), während ausschließlich die Frauen aller drei Stämme die Panflöte aus demselben Material gebrauchen. Bei den Profantänzen der Mbyá werden zuweilen die Männerflöten benutzt, meistens jedoch dienen sie der Privatunterhaltung.

Die Frauenflöte¹⁷⁸ hat rein privaten Charakter: sie dient dem erotischen Lockruf der Frauen und Mädchen; wohl echt indianisches Erzeugnis. Ferner ist bei den Mbyá auch eine Trommel im Gebrauch. Sie ist aber wohl nur Nachahmung der europäischen Trommel, wie der neben dem Guaraní-Namen *anguapu*, d. h. tönender Mörser, häufiger gebrauchte spanische Name „*caja*“ zu beweisen scheint. Leider war hier kein Exemplar aufzutreiben. Die beiden in der Sammlung befindlichen Stücke Nr. 2543/19 und 2543/21, Abb. 14, *a* und *b*, Tafel VII, stammen aus Pto. Bogarín. Die Trommel besteht aus einem Hohlzylinder aus Hyary-Holz und hat eine Höhe von 35 bis 40 *cm* bei einem Durchmesser von etwa 25 *cm* und ist mit einem ungegerbten, sauber geschabten Rehfell überspannt und wird mit einem Holzklöppel geschlagen. Auch dieses Instrument wird nur selten bei Tänzen gebraucht. Meist dient es der Privatbelustigung und wenn es gilt, Radau zu machen, oder es dient als Achtungsruf für irgendeine Bekanntmachung im Auftrage des Häuptlings.

¹⁷⁷ Tom. I, p. 112.

¹⁷⁸ Sie besteht aus fünf verschieden langen, unverbundenen Bambusröhrchen von etwa 1 *cm* Durchmesser, die gleichzeitig nebeneinandergereiht in den Händen gehalten werden. Die verschiedene Länge der Röhrchen bedingt den Tonunterschied; meist eine Terz. Sie führt den Namen *cuña remimby*, Frauenflöte. Es ist die gleiche Flötenkombination von Bambusröhrchen, wie sie NORDENSKIÖLD (p. 104, Tafel XVII) bei den Chacobo Boliviens fand, mit dem Unterschied, daß dort diese Flöte von den Männern gespielt und daß statt fünf Röhrchen sechs Röhrchen im Gebrauch sind.

Allen drei Stämmen ist die Gitarre¹⁷⁹ und Violine¹⁸⁰ bekannt und teils aus Europa importiert, teils nicht ohne Geschick von ihnen selbst mit den einfachsten Mitteln nach europäischem Muster hergestellt. Ebenso findet sich bei allen drei Stämmen der mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus Afrika stammende und wohl mit den Sklaventransporten über Brasilien zu den paraguayischen Stämmen gelangte große, einfache Musikbogen¹⁸¹. Den kleinen Musikbogen oder Zwillingsbogen¹⁸² findet man nur bei den Pañ' und Chiripá. Er deckt sich — abgesehen von dem Material, woraus er hergestellt ist — mit dem araukanischen Musikbogen¹⁸³. Die Musikbogen kommen wegen ihres schwachen Tones nur für das Privatvergnügen in Betracht. Das die profanen Tänze begleitende Instrument ist für gewöhnlich die Gitarre, seltener die Violine. Hierbei werden teils harmlose, teils mit erotischen Anspielungen durchsetzte Lieder gesungen. Bei manchen Texten ist der heutigen Generation das Verständnis und die Bedeutung derselben völlig abhanden gekommen. Man unterscheidet zwei Arten von Gesängen: *Coty hu* = die traditionellen Gesänge, welche geistiges Eigentum des ganzen Stammes sind, und *pura-héiguáú* oder die von indianischen Troubadours improvisierten Gesänge. Ähnlich wie bei den liturgischen Tänzen beginnt auch der Profantanz in gemäßigttem Tempo, um gegen die Mitte oder den Schluß hin in wilde Erregung auszuarten. Es kommt nicht allzu selten vor, daß sich ein Indianer, besonders bei den Mbyá, buchstäblich zu Tode tanzt oder sich doch den Keim einer tödlichen Krankheit antanzt. Dies gilt ganz besonders von dem mimischen Waffentanz mit der Keule.

Die Zeit der Tänze ist gewöhnlich, wie bei den Gebetstänzen, von Sonnenuntergang bis kurz vor Sonnenaufgang. Die Gesänge, wenn in gemäßigttem Tempo vorgetragen, haben fast alle ein melancholisches Gepräge. Entsprechend dem akzentuierenden Charakter der Guaraní-Sprache, wird auch der musikalische Rhythmus von dieser Eigentümlichkeit mit wenig Ausnahmen streng beherrscht. Die Auswahl der den Gesangestext ausmachenden Worte sind im allgemeinen auch für unser rhythmisches Empfinden zum Ausdruck der hüpfenden oder marschmäßigen Tanzbewegung als gut getroffen zu bezeichnen. Maskentänze fehlen bei allen drei Stämmen gänzlich. Bei den Mbyá allein sieht man den Tänzer zuweilen mit einem künstlichen Bart aus Hirschschwanz; vielleicht ein Überrest von den besonders in Brasilien weitverbreiteten Maskentänzen. Es folgt hier nun eine Reihe von Liedertexten.

¹⁷⁹ *Mbaraca guasu*, d. h. große Rassel (bei den Pañ': *mbaraca yvyra*, d. h. Holzzassel, im Gegensatz zur *mbaraca hyacua* = Kürbissassel).

¹⁸⁰ *Ravé*, verstümmelt aus spanisch *Rabél*.

¹⁸¹ *Gualambao*, auch *guarambau*; im Tupi: *Marimba* (vgl. TATEVIN, p. 147; vgl. auch R. LEHMANN-NITSCHÉ, „Anthropos“, III [1908], S. 938 ff.). Der große Musikbogen ist ein Schlaginstrument (eine einsaitige Harfe), während der Zwillingsbogen ein Streichinstrument ist.

¹⁸² *Guyrapa-i* bei den Chiripá; *Guarambau mîrl* (kleiner Musikbogen) bei den Pañ'.

¹⁸³ Vgl. LEHMANN-NITSCHÉ, loc. cit., p. 936. Vielleicht bedeutet die Feststellung des Zwillingsbogens in einer offenbar ursprünglicheren Form unter den Waldstämmen Nordparaguays einen Schritt näher zur Beantwortung der von LEHMANN-NITSCHÉ S. 937, aufgeworfenen Fragestellung.

a) Profane Tanzlieder der Mbyá.

- Nr. 1. *Paracáu, ndadje, omanô. Mba-érehepa omanô? Hendy rei od-*
Papageiart, man sagt, er sei tot. Weshalb starb er? Speichel bloß tötete
juca. Che reroýla cururu, che guyro.
ihn¹⁸⁴. Mich macht schwimmen Kröte, ich unten¹⁸⁵.
- Nr. 2. *Mamópa, che reindy, ereho? Aha, che memby recávy.*
Wo, meine Schwester, gehst du hin? Ich gehe, mein Kind zu suchen.
*Oíme, dje, curutšu apytépy*¹⁸⁶.
Es sei, sagt man, Kreuzen zwischen.
- Nr. 3. *Petyngua guàri meme ngatu. Idje nte icatu ñomôngeta.*
Sinn unverständlich und nicht zu eruieren, obwohl die einzelnen
Worte bekannt sind.
- Nr. 4. *Nd'acà-úi co, che ruvicha. Che ry-e nte co*
Ich bin nicht betrunken, mein Großer (d. h. Häuptling). Mein Bauch nur ist
*tuvicha*¹⁸⁷.
groß.
- Nr. 5. *Dja'terei*¹⁸⁸ *catu, che riy-i! Parana rovái djadjerodjy*¹⁸⁹.
Auf, laßt uns gehen doch, mein Brüderchen! Paranafluß jenseits laßt uns ruhen.
- Nr. 6. *Ainûpâlamôraê, omemby reraha rupi ca-aguy vyo.*
Ich will dich erst schlagen, ihre Tochter du entführtest weil Wald hinein.
- Nr. 7. *Djacare pytaguao, Curuguatý-à mbava gui*¹⁹⁰ *tucâ ñarô; curu-*
Krokodils Spur, Curuguatý-Frucht ? ? Tukan ist böse; des
*tšu*¹⁹¹ *radjy chumbe*¹⁹² *rarô.*
Kreuzes Tochter Leibbinde erwartet.
- Nr. 8. *Mamópa djuí reho? Aha co Parana rovái. Mba-érehepa*
Wohin Frosch gehst du? Ich gehe Paranafluß jenseits. Womit (= Wie)
rehatšane? Pokypokýpy mante ahatsáne.
wirst du hinübergehen? Mit Hand plätschernd, schwimmend nur werde ich
Mba-épa rerumíne che'vy? Arúne angua
übersetzen. Was wirst du bringen mir? Ich werde dir bringen Trommel
parami mante.
bunte nur.

¹⁸⁴ Ein logischer Zusammenhang mit dem folgenden Vers — erotischer Natur — ist nicht ersichtlich.

¹⁸⁵ D. h. die Kröte auf meinem Rücken.

¹⁸⁶ Ein Trauergefang; zwischen Kreuzen, d. h. gestorben und begraben.

¹⁸⁷ Ein Wortspiel.

¹⁸⁸ = *djaha nte rei*.

¹⁸⁹ Eigentlich: kniend ruhen, wie man dies bei den Tanzpausen oft zu tun pflegt.

¹⁹⁰ Sinn unverständlich. *Guruguatý-à* eine kürbisartige Frucht. Logische Verbindung des Vorausgehenden mit dem Folgenden ist nicht ersichtlich.

¹⁹¹ Kreuz ist auch Stammespersonennamen.

¹⁹² Leibbinde steht für ihren Träger, d. h. den Gemahl.

- Nr. 9. *Ymâ co, nd'ahavêi yvâpy*¹⁹³. *Ha cocuehe aha, ha-e*
Lang ist's her, ich ging nicht mehr zum Himmel. Aber letztthin ging ich, und
heta ogadja hory che rehe. Che mbodjevy tape gui.
viele Familienväter freuten sich meinethalben. Mich sie begleiteten zurück Weg von.

b) Profane Tanzlieder der Pañ'.

- Nr. 10. *Curutšâ rerovy, rerocua; tšini tšini, pope-i.*
Gürteltier, du hast dich vergnügt, cum ca coisti; höhnisches Zischen, du Beutelratte.
Tatuete icua. Cai ra'vucu.
Das Gürteltier sehr perforata. Du Affe, langhaariger.
- Nr. 11. *M, m, m, ng, ng, ng* (Präludium) *Tacua marangatu.*
Bambus¹⁹⁴ heilig.
(Wird dreimal wiederholt.)
- Nr. 12. *Hé i hé hé i hé* (Präludium). *Heruridja*¹⁹⁵ # *djadjegua, si-*
Mit *Perudilla* # läßt uns schmücken uns
*nonde sinonde sinonde*¹⁹⁶.
zuvor zuvor zuvor.
- Nr. 13. *Yva — mirîndy*¹⁹⁷ *rupi* (dreimal).
Frucht klein Platz an (ist).
*Yva — mirîpoty saruvidja*¹⁹⁸ *che rehe hyâcuâ.*
Frucht klein Blüte salvia mir an duftet.
- Nr. 14. Ein Sauflied.
*Djacosike*¹⁹⁹ # *'sarûmâ, rûmâ #.*
? Auge schwarz, schon dunkel schon.
Djacosike # *'sa rûmâ cû #.*
? Auge dunkel schon nämlich.
- Nr. 15. *ñûñûmi rehe ta djaha* (dreimal).
Ameisenbär zu läßt uns gehen.
Co guyra, co caninde, o-îrû 'djuca rire, nd'oke,
Dieser Vogel, dieser gelber Arara, seine Gefährten er getötet nachdem, nicht er
nd'okeiri. Che ru-y pu rendu âra racâ rehe.
schläft, nicht er schläft. Meines Pfeiles Rauschen ist gehört Luft oben in.
*Djaheo asy catu hete 'ridja*²⁰⁰.
Läßt uns weinen sehr ? ?
- Nr. 16. *Djuvycu, guapiradja hadjüne ngua, ha hadja*
Widerhakiger Pfeil, weitgespannter Bogen ich werde kommen, und ich werde
siriî.
gehen zu meinem Neffen.

¹⁹³ So singt der Stammespriester und Häuptling sein Traumerlebnis, das dem Indianer Realität bedeutet, wiedergebend.

¹⁹⁴ Bambus = Phallus.

¹⁹⁵ *Heruridja*, dem Guaraní-Spracheist entsprechend assimiliert aus *Peludilla* = wilder Jasmin = *Guettarda uruguensis* (Chm.).

¹⁹⁶ *sinonde* (*senonde*) Tupi-Dialekt (Pañ': *tenonde*).

¹⁹⁷ Gemeint ist hiermit *Guavirami*.

¹⁹⁸ *Salvia*, entsprechend dem Spracheist assimiliert. Eine wildwachsende *Salvia*.

¹⁹⁹ Sinn nicht aufklärbar.

²⁰⁰ Sinn unklar; *heté* = Leib, (*r*)*idja* = voll.

- Nr. 17. *Guariri djacosico*²⁰¹ 'sa rûmâ, pedjahu vaivaí, ñande rupity
 ? ? Auge schwarz schon, wascht schnell, uns kriegen
*pota ava-djagua vai*²⁰² *Tingyryry*²⁰³! *Ere guyra! Congové marúi*
 wird Mann-Hund böse. *Tingyryry*-Vogel! Sprich Vogel! ? ?
ñamôpê.
 wir zerbrechen.

c) Gesänge der Chiripá.

- Nr. 18. *ñande ave tamôraê, na ñane mbovyái guyra; n'ápe*
 Laßt es uns genug sein vorerst, nicht uns macht froh der Vogel; nicht
*'ñôi — 'co co guyra*²⁰⁴. *Che po-y reraha rire,*
 hier allein existiert dieser Vogel. Mein Geschmeide du fortgeholt nachdem,
ha-e têi ambyasy ha-e têi djahechapâmâ nde reco,
 und umsonst ich traure und umsonst wir haben kennengelernt deine Art;
*nde redjohui nde 'he*²⁰⁵, *guyra.*
 nicht du findest deine an, Vogel.

- Nr. 19. *Horypâmâ guyra ñendu; co guyra ombopoty 'irei guyra-ipe*²⁰⁶
 Der Vögel Freude hat aufgehört; dieser Vogel schmückt sehr *Tapera*-Vogel
nde djegua.
 (ist) dein Schmuck. (Frei übersetzt.)

- Nr. 20. *ñahendupáriré guyra ñê-ê*²⁰⁷ *na ñane mbovyái co*
 Nachdem wir ganz gehört des Vogels Gesang nicht uns erfreut dieser
guyra. Co guyra che reruva.
 Vogel. Dieser Vogel mich brachte (hierher).

- Nr. 21. *Parami*²⁰⁸ *hete-i co. Guyra djapei ñande, co guyra.*
 Bunt sein Körperchen ist. Den Vogel laßt uns rupfen, diesen Vogel.
Idjegua ramô meme che reindy.
 Schmuck wie ständiger meiner Schwester.

- Nr. 22. *ñahâ-ânga ñarombareteýva-erârò djepe.*
 Tanzen wir an Kräften es fehlt vielleicht obgleich.

- Nr. 23. *ee ee — ii — ii, ei ei — ei — ei, ð ð ð ð — ð ð ð ð —*
ð ð (Präludium).
Aipórupi, mba-erâ che mônge rai vaecue? Hei — hei —
 Wenn dem so ist, weshalb mir zeigst du dich im Traum?
hei (Klagetöne).

²⁰¹ Bedeutung unbekannt.

²⁰² = in menschlicher Gestalt inkarnierter Jaguar.

²⁰³ = *Melanertes flavifrons* (vgl. DABBENE, Ornitolog. del Paraguay, Buenos Aires 1912).

²⁰⁴ Die vollständige Niederschrift lautet: *nda ápe añôi oico*. Der Sinn ist eine Absage an einen Freier; „es gibt auch noch andere als du“.

²⁰⁵ Dein an, d. h. deine Gefährtin.

²⁰⁶ Dialekt: *Guyra tape* = *Tapera* sp. Vgl. DABBENE, o. c., p. 297.

²⁰⁷ Die Vögel stehen immer symbolisch für Menschen.

²⁰⁸ Dialekt: *Mbatara* = *Erinotus* sp. DABBENE, p. 303.



Abb. 14. Trommeln. Mus. Miss. Etn., a: No. 2543/19; b: 2543/21.

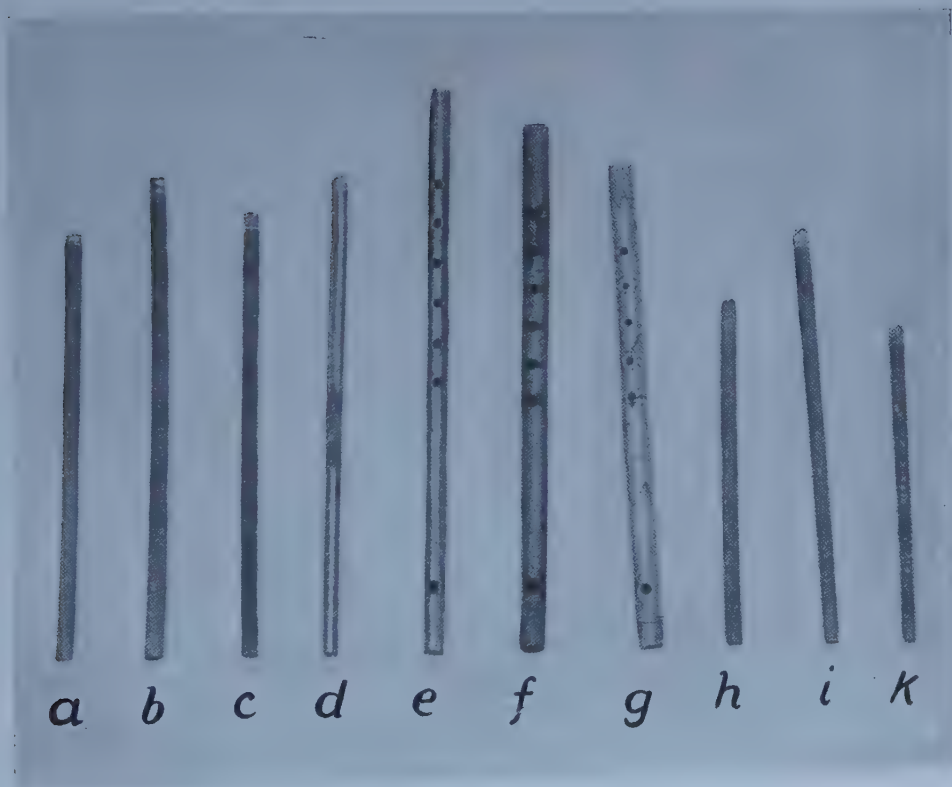
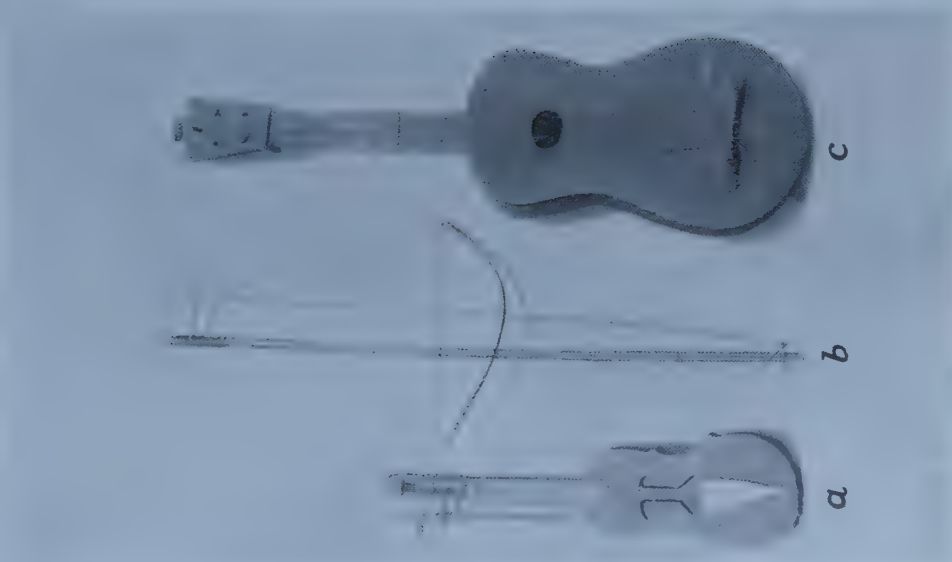


Abb. 15. Flöten. Mus. Miss. Etn., a: 2543/32; b: 2543/16; c: 2543/22; d: 2543/28; e: 2543/25; f: 2543/11; g: 2543/13; h: 2543/23; i: 2543/17; k: 2543/36.

Photos: M. SCHULIEN.
St. Gabriel-Mödling/Wien, Abt. Buchdruck

Links: Abb. 16. Musik-
instrumente. Mus. Miss. Etn.,
a: No. 1040; b: 2543/15;
c: 2543/2.



Rechts: Abb. 17. Bogen
und Pfeile. Mus. Miss. Etn.,
a: No. 2541/32; b: 2541/33;
c: 2542/3; d: 2542/15; e:
2542/6; f: 2542/9; g: 2540/4;
h: 2542/13; i: 1003.

Photos: M. SCHULIEN.

St. Gabriel-Mödling/Wien, Abt. Buchdruck

Aco *che ru marangatu? He he he* (Klagetöne).
(Partikel der Vergangenheit) mein Vater heiliger?

He e he — he e he (Klagetöne)²⁰⁹.

Nr. 24. *Aipórupi, mba-erâ ahenduhendúva-ecue*²¹⁰? *Adjé ràcò*²¹¹!
Wenn dem so ist, wozu denn habe ich immer wieder gehört? Du hast recht!

Nr. 25. *Ta hâ — ângárina, ha-eveyva-erârô djepe. Heé, hêhêê — ee ee êê — é he heé.*

Der Sinn ist der gleiche wie in Nr. 22, die Melodie jedoch verschieden.

Kehren wir zurück zu unserer Sammlung, welche folgende Musikinstrumente aufweist:

1. Nr. 2543/2. Abb. 16, c; Tafel VIII. *Mbaraca guasu* = Gitarre. Die Pañ' nennen sie *Mbaraca yvyra*, d. h. aus Holz gefertigte Gitarre, im Gegensatz zur Kürbissassel. Sie ist offenbar Nachahmung der europäischen Gitarre. Die Unterplatte (*ape* = Rücken) und die Oberplatte (*hova* = Gesicht) sind mit einem Buschmesser aus einem Hyary-Klotz und die Zarge (*yke* = Seite) aus Aguai-Holz herausgearbeitet. Das Schallloch heißt *Djurui* = Mund klein. Die Saiten (*isâ* = Schnur) sind hier wie auch sonst oft aus europäischem Garn hergestellt. Wo dieses fehlt oder nicht geliebt wird, stellt man die Saiten auch her aus Caraguata-Fasern oder aus den Därmen von *coati* (Nasenbär), *cai* (Affe), des Hundes und der Katze. Die Tonhöhe wird durch die Wirbel reguliert, wofür man das spanische Wort *clavija* gebraucht. Der Hals heißt *djyva* (= Arm). Der Wirbelkasten *acâ* (Kopf). Saitenhalter und Sattel heißen zusammen *isâ renda* (= Schnur-Ort). Die Klammer (*capotasto*) wird mit dem spanischen Wort *tipla* benannt. Das im Guaraní fehlende *f* ist durch *p* ersetzt. Die Leimung ist bewirkt durch den aus geriebenen oder zerquetschten Pseudobulben der Tamacuná-Orchideen gewonnenen schleimigen, an Luft und Sonne in drei bis vier Stunden trocknenden Saft.

2. Nr. 1040. Abb. 16, a; Tafel VIII. *Rabel* = Violine (Mbyá: *râvê*). Schon der Name verrät die spanische Herkunft. Da das Guaraní kein *l* kennt und auf vokalischem Auslaut besteht (Pañ', resp. Guarayo ausgenommen), so ist das *l* einfach unterblieben. Die Violine ist Nachahmung europäischen Fabrikats. Der Streichbogen (*kytyha* = Schleifer) ist aus Pferdehaaren. Der Bügel ist aus ñandyta-Holz hergestellt. Die Saitenhalter, das Griffbrett und der Steg sind aus *yvyra ñetî*-Holz (Dialekt: *guatambu*) hergestellt. Das übrige Material und seine Benennung ist die gleiche wie bei der Gitarre. Die Saiten sind auch hier aus europäischem Garn gedreht.

3. Die Männerflöte: *Mimby* (= das Getönte; abgekürzt aus *temimby*, abgekürzt aus *temimbypu*). Es ist eine Querpfeife aus *Tacuapi* (Bambusart). Bei den Pañ' und Chiripá ist die Männerflöte nicht im Gebrauch. Es sind in der Sammlung folgende Nummern: 2543/25, 11, 2543/13, 23, 21, 35, 36, 33; Abb. 15, e, f, g, h, k (Tafel VII); Abb. 9, b, d, l (Tafel IV).

4. Frauenflöte: *cuña remimby*. Es befinden sich in der Sammlung folgende Nummern: 2543/32, 16, 22, 28; Abb. 15, a, b, c (Tafel VII); Abb. 9, h (Tafel IV). Von diesem Satz fehlt das fünfte Stück, sodann ist noch ein vollständiger Satz vertreten: nämlich Nr. 2543/18, 14, 34, 33, 36; Abb. 9, a, b, e, g (Tafel IV); Abb. 15, k (Tafel VII).

²⁰⁹ Klage um einen im Traum erschienenen Verstorbenen. Traum ist dem Indianer Realität.

²¹⁰ Nämlich das Geschwätz.

²¹¹ So lautet die von den Nichttänzern gesprochene (nicht gesungene) Antwort.

5. Nr. 2542/9; Abb. 17, f (Tafel VIII). Musikbogen: *guarambau*; im Dialekt der Pañ' und Mbyá *guyrapai* (kleiner Musikbogen). Der Bügel wird von beliebigem Holz genommen, meist von Catigua. Die Saite (*isá*) besteht aus *guembepirembo*, d. h. aus dem holzigen, zentralen Gefäßbündel (Fibrovasal-Strang) der Luftwurzel von Guembe. Mit einem Stäbchen wird die zwischen die geöffneten Lippen gehaltene Saite geschlagen, wobei die obere Zahnreihe von der unteren etwa 3 bis 4 mm absteht, wodurch dem Ton ein Resonanzboden geschaffen ist. Ein zweites Hölzchen befindet sich in der linken, zugleich dieses und das eine Ende des Musikbogens haltenden Hand. Dieses zweite Hölzchen dient als Klammer zur Regulierung der Tonhöhe. Der Musikbogen gibt einen sehr weichen, melodischen, jedoch nur ganz nahe und in geschlossenem Raume bei völliger Stille hörbaren Ton, der an Harfenton erinnert.



6. Zwillingsbogen. Zum Unterschied vom einfachen Musikbogen. Er ist stets, wie die kleine Zeichnung dartut, ineinandergearbeitet. Der Zwillingsbogen, ebenfalls *guyrapai* genannt, ist nicht wie der einfache Musikbogen ein Schlaginstrument — eine einsaitige Harfe —, sondern ein Streichinstrument. Die Bügel sind aus Catigua-Holz gefertigt. Das gestrichene Instrument hat eine aus zwei Fasern der Pindoblattscheide gedrehte Saite (*isá*). Der streichende Bogen (*kytyha* = Streicher) hat nur eine ungedrehte Faser (*pindo ryvi*), welche von Zeit zu Zeit mit Speichel angefeuchtet wird. Das eine Ende des Zwillingsbogens wird vom gekrümmten Daumen gehalten und die gestrichene Saite wird, wie beim *Guarambau*, zwischen die Lippen genommen und an die Schneidezähne leicht angelehnt. Durch Anlegen des Rückens der vier übrigen Finger an die gestrichene Saite wird der Tonunterschied hervorgebracht. Diese Form von Musikbogen ist meines Erachtens für das Guaraní-Gebiet noch nicht nachgewiesen. Der weiche, leise Ton erinnert an Violinton.

(Fortsetzung folgt.)



Texte zur Religion der Osttscheremissen.

Von ÖDÖN BEKE, Budapest.

(Schluß.)

18. Ostern (*kueŧŧe*)¹⁸.

marij-kaläk äŧta koŧŧem kut keŧŧe. koŧŧem marij-kaläk-ßälak ŧtaŧ tü-nälät ruŧ koŧŧelet'ŧ nil keŧŧe oŧno. perßoi jumulan kumalaŧ puram ŧoltat. jumulan puram ŧoltan pätarne möngö koŧŧelet'ŧ ik keŧŧe oŧno kolŧo-ßälak-lan puram ŧoltat. ßara kuŧkuŧmun kaŧ ten(e) koŧŧäŧäm ŧtat, moñd'zaŧ oltat. moñd'zaŧ purat, oŧ tußur-jolaŧäm ŧŧijät. tē kaŧäm manät ,tußur ŧŧiime ßodo'. ßür-keŧŧän paŧam oyät äŧte. ,kolŧo kon-keŧŧe'¹⁹ manäl. ärßeze-ßälak modät. iŧ-arñan er-ok moñd'zaŧ oltat. moñd'zaŧ purat. kolŧo-ßälaklan kum-gana ßel'äk tene mond'za-lakam ŧŧuŧŧun kalaŧat: „kolŧo-ßälak, moñd'zaŧ purza!“ manäl. ßara mellam küeŧtat, koŧŧäŧ-jüŧüm äŧtat, ik t'ŧäße ik ayätanäm ŧüŧkülüt, munum ŧoltat kolŧo-ßälaklan. koŧŧäŧ ßiye küjün ŧumöngö olämbalan koŧŧäŧ ŧänden ŧortam ŧŧüktät perßoi kijamat-törä öne kijamat-ŧäüŧlän, ßara molo

18.

Das tscheremissische Volk feiert sechs Tage lang Ostern. Die Tschere-missen beginnen die Ostern vier Tage vor den russischen Ostern. Erst brauen sie Bier, um Gott zu opfern. Nachdem sie Gott Bier gebraut haben, brauen sie einen Tag vor Ostern den Toten Bier. Dann bereiten sie Dienstag abends Essen, heizen das Badehaus ein. Sie baden, ziehen reine (weiße) Hemden, Unterhosen an. Dieser Abend wird „Hemdannehmender Abend“ genannt. Mittwoch verrichten sie keine Arbeit, er wird genannt: „Toter *kon-keŧŧe*.“ Die Kinder spielen. Donnerstag früh heizen sie das Badehaus ein. Sie baden und, dreimal mit dem Badebesen auf die Badebank schlagend, sagen sie den Toten: „Tote, badet!“ sagen sie. Dann backen sie Pfannkuchen, bereiten Essen und Getränke, schlachten ein Huhn und einen Hahn, kochen Eier den Toten. Nachdem all das Essen gekocht ist, stellen sie das Essen auf die Bank und zünden Kerzen erst für *kijamat-törä* und *kijamat-ŧäüŧ*, dann ihren eigenen anderen Verstorbenen zünden sie Kerzen an, sie dem Namen nach erwähnend, geben Essen in ein Geschirr, gießen Bier, Branntwein in ein Glasgeschirr. „Trinket, esset! Heute ist die Jahreswende eures Osterfestes!“ sagen sie. Das ganze

¹⁸ *kueŧŧe* < *kuyu keŧŧe* „der große Tag“; vgl. tschuw. *mun-kun*, *män-kum* „ein Fest um die Osterzeit, Ostern“; *kun* „Tag“; *mun*, *män* in *män-akka* „Tante, die ältere Schwester meines Vaters oder meiner Mutter“; *män-azaŧte* „Urgroßvater“; *män-kerü* „einer von den Brautführern“ (vgl. tscher. *kuyu ßene* „ein Hochzeitsordner“) = ? *mänä* „groß, ausgedehnt“ (PAASONEN).

¹⁹ *kon-keŧŧe*, bergtscheremissisch: *kanäm-ye,tŧä*, vgl. tschuw. *kaläm-kun* „der Mittwoch in der Karwoche“ (PAASONEN).

ške kolšäst-βälaklan lümžö ðene kalašen sortam tšüktä, koššäsäm pāšta atāške, puram, arakam pāšta janda atāške. „jüzä, ko[š],sal tašše idaluk košše pajramda“, manāt. nāsäl ðene ik βereš poyānen sortam tšüktät, arakam, puram jüt, murat, kuštat. kumušo keššan, kuyānan, puram jüt, iktāšt βešāšt teke βaš koštāt. nilāmāše keššäm, šumat-keššäm, jumun ajar kon-kešše' manāt. kaš tene pörtöm muškut, kolšo βašak' manēn. kēlatām oyāt pošš, uškālām oyāt lüštö, üdürämäs-βalak βujuštum oyāt šer. ruš-arña keššäm, koyāl'o t'šoklāmo kešše' manāt. ruš arñan er ðene er-ok moñd'zaš oltat. moñd'za lümöngö perβoij mella küeštaš ik üdürämäs puren jüštül lekteš, oš βuyme-mäm tšija, mellām küešteš.

perβoij kāsäl mella terkāžām šānda kaštaš, molla t'šoklaš. βeš kāsälžām pörjen-kaläk moñd'za-γāt'shän oš tuβur-jolaš tšijen lekmöngö t'šoklen košškāt. „βasmällä, poro, küdürätle, kuyo jumo! tašše ruš-arña keššan idaluk košše pajram-βalak. üjän-šörän mella tene kumalam, poro, kuyo jumo, amiñ! βasmällä, poro, kuyo jumo! šurlešem-at ešenlākām-at pū! škañem-at taza ešenlākām puen pomāš-joltašemlan-at ešenlākām-at pū! šošš,šo iye-šuβem-βalaklan-at ešenlākām-at pū! kužo ümürüm-ät, kürülttümö kuyo rāskalām-at pū! koštmašt-at kornan-at šte! šind'žemašt-at rāskalan-at šte! ak-βälä jola-βälä-γāt's-at sakle! oltāmo tul-γāt's-at, šolšo pot-kāt's-at sakle! poro šonāšāžām šaβuren konden, osal tušman šonāšāžām kit,šäm-jolžām-at βelqaltaren tupuñ

Geschlecht versammelt sich an einem Platz und zündet Kerzen an, sie trinken Brantwein, Bier, singen, tanzen. Am dritten Tag, Freitag, trinken sie Bier, besuchen sich. Der vierte Tag, Samstag, wird genannt: „Der böse *kon-ke,tše* Gottes.“ Abends waschen sie das Zimmer auf, sagend: „Speisereste der Toten.“ Der Speicher wird nicht geöffnet, die Kuh wird nicht gemolken, die Frauen kämmen sich nicht. Sonntag wird genannt: „Pastete opfernder Tag.“ Sonntag heizen sie zeitlich früh das Badehaus ein. Nachdem das Bad fertig ist, geht eine Frau hinein, badet, geht dann hinaus Pfannkuchen backen. Sie zieht ein, [reines] weißes Kleid an, backt Pfannkuchen. Erst stellt sie einen Teller Pfannkuchen auf den Balken, dem *molla*, für Opfer. Nachdem das Männervolk weiße Hemden, Unterhosen angezogen, aus dem Badehause kommt, opfern sie einen anderen Teller Pfannkuchen und essen: „*βasmällä*, guter, allmächtiger, großer Gott! Heute, Sonntag, ist die Jahreswende der Osterfeiertage. Ich opfere dir Pfannkuchen mit Butter und Milch, großer, guter Gott, Amen! *βasmällä*, großer, guter Gott, gib in mein Haus Wohlergehen! Mir selbst Gesundheit und Wohlergehen gebend, gib auch meiner Gemahlin Wohlergehen, gib meinen Kindern Wohlergehen, gib ein langes Leben, unaufhörliches, langes Glück! Auf der Reise mache unseren Weg erfolgreich, mache uns auch glücklich, wenn wir sitzen, bewahre uns vor allerlei Verleumdungen, vor Verdacht, vor angezündetem Feuer, bewahre uns vor heißem Kessel! Den Wohlgesinnten führe uns entgegen, den Bösgesinnten — seine Füße, Hände fallen lassend — jage zurück! Mit voller Tenne, vollem Speicher, gib uns deinen unerschöpflichen dreierlei Getreidesegen! Mit vollem Stall gib uns dein Vieh mit dreierlei Haar! Unzählbar viel Schatzkammerglück gib uns! Volles Haus, große Bienenzucht, Glück gib uns auch! Unerschöpflich großes, reiches Glück gib!

pastren kolto! idəm tit's, klat-köryö tit's askak-koškak pätätəme kum türlö šurno-perkedəm-at pū! βil'sə tit's kum türlö punan βol'əkedəm pū! t'sotlen pätätəme šuko ši-βundo kazna perkedəm-at pū! otvor tit's kuɣo mükš-kazna perkedəm-at pū! kürülttümö kuɣo pojan täülätedəm pū! poro, kuɣo jumo, üjän-šörän mellat tene kumalam, amiñ! βəsməllä, poro, pujuršo jumo, erylə pujuršo jumo, kaβa-jumo²⁰, küllö-jumun²¹ pujuršo-βälak, kuɣo jumo šukt'sužo, küllö pijambar-βälak [piɣ-], tazaləkəm-at ešenləkəm-at puza! kürülttümö kuɣo rəskaləm-at puza! koštmašt-at kornan-at šten-at, šind'žemašt-at rəskalan-at šten-at, ojləmo jəlməm-at βüt-kañe joyaltaren är-mo-ɣət's-at jönəm-at puza! mo jazəkem-at ulo-ɣən-at, kudaltəza! üjän-šörän mellat dene kumalam poro kumulem dene. poro pujuršo jumo, erylə pujuršo jumo, kaβa-jumo, küllö jumun pujuršo-βälak, küllö jumun šukt'so-βälak, küllö pijambar-βälak, amiñ! βəsməllä, poro koŋše jumo, taŋše ruš-arnə keŋšan oš tuβur-jolaš, oš βurɣem tšijen kumalna. taŋše kumalme kumaltəšnam-at kaβäl əšte, tazaləkəm-at, ešenləkəm-at pū! kuž[o] ümürüm-at, kürülttümö rəskaləm-at puen-at, tošto kuyeze koŋšana kot,šo kužo ümürüm, kürülttümö rəskaləm-at pū-ɣət'set il'e manən kumalam. üjän-šörän mellat tene, poro koŋše-jumo, amiñ! šerlaye, poro šurtlo kuβa, šurtlo kuɣuza! šurt-köryemlan-at tənəšləkəm-at pū! šurt-köryəškem-at osal tušmanəm-at it purto, jekesukum-at it purto! šurt-köryemlan-at šurt-ijaməm purten šind'že! poro šurtlo kuβa, šurtlo kuɣuza, amiñ!"

Guter, großer Gott, mit Buttermilchpfannkuchen bete ich zu dir, Amen! *βəsməllä*, guter Gott, Schöpfer, Söhne verleihender Gott, Gott des Schicksals, Schöpfer des Gottes *küllö*, Engel des großen Gottes, *küllö*-Propheten, gebet Gesundheit und Wohlergehen, gebet unerschöpfliches, großes Glück. Machet unseren Weg erfolgreich, machet uns auch [zu Hause] sitzend glücklich, machet unsere Sprache leichtfließend wie das Wasser, wenn wir sprechen, gebet uns in allem Glück! Wenn ich irgend welche Sünde habe, verzeihet! Ich bete dich mit Buttermilchpfannkuchen, mit gutem Herzen an. Schöpfer, guter Gott, Söhne verleihender Gott, Himmels-gott, Schöpfer des Gottes *küllö*, Engel des Gottes *küllö*, *küllö*-Propheten, Amen! *βəsməllä*, guter Osterngott, heute, Sonntag, beten wir weiße Hemden, Unterhosen, weiße Kleider anziehend. Unsere gebetenen Gebete nimm heute entgegen: „Gib Gesundheit und Wohlergehen! Ein langes Leben, unaufhörliches Glück auch gebend, gib uns ein langes Alter wie in der Zeit unserer Urgroßväter und Großväter, unaufhörliches Glück!“ sagend, bete ich mit Buttermilchpfannkuchen, guter Osterngott, Amen! Erbarme dich, guter Hausalter, Hausalte! Gib meinem Haus Frieden! Lasse auch keine Feinde in mein Haus, lasse auch den Waldgeist nicht hinein! Halte mein Haus in Ordnung, guter Hausalter, Hausalte, Amen!"

²⁰ Vgl. tschuw. *käbä* „Schicksal; ein Geist, welcher die Schicksale des Menschengeschlechtes lenkt“ (ZOLOTNICKIJ), *kebe* „Geist, der die Schicksale der Menschheit beherrscht“ (AŠMARIN); *kebene* „ein Geist, der sich vor Gott aufhält und mit ihm verwandt ist“ (PAA-SONEN). Nach AŠMARIN entstammt dem arab. *kāba*.

²¹ Nach SMIRNOV (Čeremisy p. 210) soll der Geist „Prophet irgendeiner unterirdischen Gottheit“ sein.

t'šoklen pətar-me möngö koťškāt üdürämšəže pörjenže oš tuβur-jolaš, oš βuryem tšijen. kumalaš tuβurtuš tene koyəl'am əstat. muno-oβart'šəkām štat, munum šoltat, βara kumalaš poyənat. nemnən jaləšte kok pölkən kumalət. nemnən pölkä βit's küdeš kumalət. molla kok üdür naltəme [ə]rβəžəm šoťšən korkam βate-βəlaklan jüktäš kalaša. pörjen jen-βəlak t'šoklen kumalən lektən kajmönögö tu kok ərβəže kodeš βate-βəlaklan tašlama²² puram jüktäš. tašlama korka puram βate-βəlak jümüšt möngö βaštareš puat kok munum. kok upš munum poyat. kumal t'šarnəmöngö tu munum šolten koťškāt ərβəže-βəlak. šoťšmo keťšəm ,jumo užatəme (kanəme) keťše' manət. tu yeťšən mollam unaš kondəštāt, jüktāt, pukšāt.

19. Das Pflugfest (aya-βairam).

aya-pairaməm štat kueťšelet's βara, joyorəm-keťše ertəme möngö. perβoi aya-pairamlan puram šoltat, koťšəš-jüşüm əstat, βara aya-pairam βođən ərβəž[e] ərβəže jen-βəlak poyənat kaš tene utšo oraltəške. tu utšo oraltəšte ərβəža-βəlak poyənen kijat ayətan murmeške, pel-jüt ertəmeške. βara pel-jüt ertəme möngö mollalet's mijen jodət: „inde sürem²³ pastraš payət“, manən. molla kalaša: „jörä, payət inde“, manəš. ərβəž[e]-ərβəže jen-βəlak tünälət sürem poktaš. perβoi kum-gana tšutšut mäländəm βoštär

Nachdem sie mit dem Opfer geendet haben, essen Frauen und Männer, weiße Hemden und Unterhosen anlegend. Zum Opfer bereiten sie Süßmilchkäse und Pastete. Sie bereiten Eierkuchen, kochen Eier, dann versammeln sie sich zum Beten. In unserem Dorfe wird in zwei Gruppen gebetet. Unsere Gruppe betet in fünf Häusern. Der *molla* sagt zwei ledigen Burschen, daß sie den Frauen aus der *šo,ťšən*-Schale zu trinken geben sollen. Nachdem die Männer opferten, beteten und hinausgegangen sind, bleiben diese zwei Burschen dort, um den Frauen *tašlama*-Bier zu trinken zu geben. Nachdem die Frauen das *tašlama*-Bier ausgetrunken haben, geben sie als Gegenleistung zwei Eier. Sie sammeln zwei Mützen Eier. Nach Beendigung des Gebetes kochen sie die Eier und die Kinder essen sie. Montag wird genannt: „Der Tag der Begleitung Gottes.“ An jenem Tag rufen sie den *molla* zu Besuch, geben ihm zu trinken und zu essen.

19.

Das Pflugfest wird nach Ostern gefeiert, nach dem Gregortag. Erst wird zum Pflugfest Bier gebraut, Essen und Getränke bereitet, dann am Vorabend des Pflugfestes versammeln sich die jungen Leute im Hause des Hilfspriesters. In dem Hause jenes Hilfspriesters liegen die jungen Leute versammelt bis zum Hahnenschrei, bis nach Mitternacht. Dann, nach Mitternacht, gehen sie zum *molla* und fragen ihn: „Ist schon die Zeit der Teufelsvertreibung da?“ Der *molla* antwortet: „Ja, die Zeit ist schon da“, sagt er.

²² Aus Holz gemachtes, rundes, großes Trinkgefäß ohne Griff.

²³ *sürem* ein Sommerfest, vgl. tschuw. *šureñ* „Zeremonie des Vertreibens der Seelen von Verstorbenen aus den Wohnstätten“ (MAGNICKI); *səren* „ein Fest, das vor Ostern gefeiert wird“ (PAASONEN); kasan-tatarisch *sörän* „Osterfeuer“ zu *sör-* „jagen“, türk. *sür-* (RÄSÄNEN, Tschuw. Lehnw. 261); vgl. wotj. *suräm-šukkon* am *Akaška*-Feste (MUNKÁCSI).

dene, bara keſſe ingaj dene jal jār, urem jār, oralle-βalakām šodārtaten lombo-βoštār dene kāren šaβurnat. šojātšānžo munum poŷat, kuđeš kum munum. sürem pokten pātarme möngö sürem-βoštār-βalakām βiye poyen jülātāt šeläk olmeš. sürem-βoštār jülen pātāme möngö kajat sürem-pište tünüşkö. tu sürem-pište tüneš poŷāmo munum šoltat t'šumurašnek i tuβurtatat šör dene. muno küimöngö t'šoklen koſškāt ārβeže-βalak. muno t'šoklaš šoŷaltat ik jenām mollalan. tu jen t'šokla: „šerlaŷe, poro aŷa-pajram-jumo! tatše ārβež-ārβeže kalāk-βalak poŷānen süremām pastārāšna. šede sürem pastārme ŷaň-ak jal-körŷonā-ŷaťšan osal tušmanām, t'šer-t'šuredām pastāren koltā-ŷaťšet il'e, jallanna emen poro ilāšām-at pū-ŷeťšet il'e! poro aŷa-pajram-jumo, amiň!

šerlaŷe, poro aŷa-pajram-jumo! βüdümö šurnum-at umdare! tu šurnun βoššālan nolālākām pū! kādalžālan pengəđälākām pū, muťšaš-partšazlan šede muno-ŷaňe tutlākām pū! kenež koťš paša štaš-at kušťulŷo-lākām pū! košťāmašť-at ülüt'š-āt, küšüt'š-āt sakle! kürülttümö kuyo rāskalām pū! poro aŷa-pajram-jumo, amiň! šerlaŷe, poro aŷa-pajram-jumo, jal-jamayāt-βalaklan-at ešenlākām pū! kum türlö šurno-perkedām pū! kum türlö punan βolākām pū! šuko šiŷ-βundo kazna-perkedām pū! kuyo mükš-kaznadām pū! kuž[of] ümürüm modān βoštāl ertaraš šuko ij marten ,aj aβap' mande ilāš jün

Dann fangen die jungen Leute mit der Teufelsvertreibung an. Erst schlagen sie dreimal mit einer Gerte auf die Erde. Dann gehen sie in der Richtung der Sonnenbahn um das Dorf, um die Gassen herum, die Gebäude mit einer Faulbeerbaumgerte schlagend. Nachher sammeln sie Eier, in jedem Haus je drei Eier. Nach der Teufelsvertreibung sammeln sie alle teufelvertreibende Gerten und verbrennen sie auf dem Opferplatz. Nachdem sie die teufelvertreibenden Gerten verbrannt haben, gehen sie unter den *sürem*-Lindenbaum. Unter dem *sürem*-Lindenbaum kochen sie die gesammelten Eier im ganzen oder machen mit Milch Rühreier daraus. Nachdem die Eier gekocht sind, essen die Burschen betend. Zum Eieropfer wählen sie einen Mann zum *molla*. Jener Mann betet: „Erbarme dich, guter Pflugfestgott! Heute haben wir uns, junge Leute, versammelt und die Teufel vertrieben. Gleich des Teufelsvertreibens vertreibe du aus unserem Dorf die bösen Feinde, die Krankheiten, gib unserem Dorfe gutes, ruhiges Leben! Guter Pflugfestgott, Amen! Erbarme dich, guter Pflugfestgott! Lasse das gesäte Getreide gedeihen! Der Wurzel des Getreides gib Nässe, dem Getreidehalm gib Härte, der Ähre gib solche Fülle wie dieses Ei! Im Sommer gib uns zur Arbeit Leichtigkeit, unterwegs schütze uns von unten und von oben auch! Gib mir ununterbrochenes großes Glück, guter Pflugfestgott, Amen! Erbarme dich, guter Pflugfestgott, gib Wohlergehen dem Volke des Dorfes! Gib dreierlei Getreidesegen, gib dreierlei behaartes Vieh! Gib viel Geldvorratsegen, gib Reichtum an Bienen! Ein langes Leben verbringend, spielend, lachend, viele Jahre lebend, ohne Gejammer, ohne daß die Speisen und Getreide ausgehen, gib uns dreierlei Getreideglück! Dies bittend, beteten wir, guter Pflugfestgott, Amen!“

koťškān pātātāme kum türlö ŝurno-perkeðam pū-γāt'šet il'e! manān, joðān kumalna, poro aya-pajram-jumo, amiñ!"

kumal munum koťškān pātarme möngö ərbeže-βalak ŝalanat ŝurtuŝkuŝ. er ðene er-ok kiñelən βate-βalak moñd'zaŝ oltat. moñd'za lijmöngö moñd'zaŝ puren oŝ tuβur-jolaŝ, oŝ βuryeməm tŝijat, βara ŝelək olmāŝko pura-βeðrə ðene, mella-terke ðene lektət kumalaŝ. kumalət keťŝə-βal ertāmeŝke. kumal pātarme möngö üžüt ikləŝt βeŝəŝtām pura jüäŝ. „miñ dekem taťŝe semiāt tene, unat ulo γān, unat tene pura jüäŝ mižə!“ manāt. kumal purmöngö semiāŝt tene kajat pura jüäŝ. jüt kum keťŝe. nemñan ðene ik keťŝe enerən ik moyərəŝtəžo jüt, βeŝ keťŝe enerən βeŝ moyərəŝtəžo jüt. kumuŝo keťŝən mokmārəm ŝören koŝtət.

aya-pajram-jumulan t'ŝoklāmo γoðām tāye t'ŝoklat: „ŝerlaye, poro aya-pajram-jumo! taťŝe ŝoťŝmo keťŝən oŝ tuβur-jolaŝ, oŝ βuryem tŝijen kumalna jal-jamayāt tene, üjān-ŝörān kindet tene, kuyo jasman ŝorbat tene, amiñ! ŝerlaye, poro aya-pajram-jumo, ŝkañem-at taza eŝenləkām pū, pomāŝ-jolta-ŝemlən-at eŝenləkām pū! indeŝ eryəm, ŝəm üðürüm-ät pū! tu indeŝ erye ŝəm üðürlən kaβan-gañe kapām pū! kuž[so] ümürüm pū! ojlāme jəlməŝtām-at βüt-kāñe joγaltare! ŝuko iγ marten ,aγ aβaγ' mande iləŝ porŝən-gañe ümür ŝolen, ŝiŝte γañe kumultun, iγan kombo, iγan jükt'ŝö γañe ŝajraŝen iləŝ,

Nachdem sie gebetet und die Eier aufgegessen haben, zerstreuten sich die jungen Leute heim.

Zeitlich in der Früh aufstehend, heizen die Frauen das Badehaus ein. Nachdem das Bad bereit war, baden sie, ziehen weiße Hemden, Unterhosen, weiße Kleider an, dann gehen sie hinaus auf den Opferplatz mit einem Bier-eimer, einem Teller voll Pfannkuchen zu opfern. Sie beten, bis der Mittag nicht vorbei ist. Nach dem Beten laden sie einander ein, Bier zu trinken. „Komme heute zu mir mit deiner Familie, wenn du Besuch hast, mit deinem Besuch, Bier trinken“, sagen sie. Nachdem sie gebetet haben und nach Hause gegangen sind, gingen sie mit ihren Familien Bier trinken. Drei Tage trinken sie. Bei uns trinkt man einen Tag auf der einen Seite des Flusses, den anderen Tag trinken sie auf der anderen Seite. Den dritten Tag gehen sie herum, um nüchtern zu werden.

Zum Pflugfestgott beten sie beim Opfer: „Erbarme dich, Pflugfestgott! Heute, Montag, haben wir weiße Hemden, Unterhosen, weiße Kleider anlegend, mit dem ganzen Dorf gebetet, mit Butter- und Milchbrot, großem Honigbier, Amen. Erbarme dich, guter Pflugfestgott, gib mir auch Gesundheit und Wohlergehen, gib meiner Frau auch Wohlergehen! Gib neun Söhne, sieben Töchter auch! Jenen neun Söhnen, sieben Töchtern gib Körper so groß wie Heuschöber! Gib mir langes Leben! Lasse meine Rede so fließen wie das Wasser! Lasse mich lange ohne Jammern leben, unser Leben sich ziehen wie der Seidenfaden, biegsam sein wie das Wachs, sorglos lebend wie die Gans, die Junge hat, der Schwan, der Junge hat, zwitschernd wie die Schwalbe, aufgegangen wie der Hopfen! Behüte sie, bis einer von neun Jungen für Militärdienst sein wird, der andere zum Familienvater (?) sich eignet, bis

Barasem-gahe βāl'sēmaten, umla yahe oβaren ilaš, tu indeš erylēn iktāže kuyūzaš lekšaš taneš, iktāže šimer-kalāklan jōršaš taneš, jot-kāt's nalān jo-tāš pušaš taneš. koštmaštem-at ūlūt's-at kūšūt's-at sakle! koštmaštem-at kor-nān-at āšte, šind'žēmaštem-at rāskalan-at āšte! ak-βālā jola-βālā-γāt's-at sakle, t'ser-t'suret-kāt's-at sakle! tšijme βuryem-gāt's-at sakle, šolšo pot-, oltā-mo tul-γāt's-at sakle, talβe-kural-γāt's-at sakle, ademe tušman-gāt's-at sakle, nele ajaret-kāt's-at sakle! kum türlo šurno-perkedām-at pū! kum türlo βol'āk perkedām pū! šuko šij-βundo kazna-perkedām pū! oraltā ōit's šuko mūkš kazna perkedām-at pū! šuko pojan tāülātedām pū! tudum jodān kumalam taťše šoťšmo keťšan ūjān-šōrān kindet tene, kuyo jasman šorbat tene, poro aya-paīram-jumo, amiñ!"

kumal pētarmōngö βara βiye kumalaš miñše pörjen-βālāk pura dene mellam tuluško, kum padraš mellam, izāš puram kāškat küllö jumo pujur-šulan, tul-βodāžlan kalašen: „šerlaye, tul-βodāž! šikšet kužo, jālmet pūsö, kuyo jumulan šukten pētaren pū! taťše kumalme kumaltāšnam kaβāl āštāže!"

20. Das Opferfest (küşö).

küşüm štat ijān petro keťšalet's ožno. kok jal den[se] ik βereš kumalāt küš-oteš. kuyo jumulan puat tor talyāōām. talyāōām nalāt marij jenlet's kok jal dene okšala. okšam kok jal-γāt's poyat, kuđo sajān kindālākām poyat, ložaš tene

er sich aus der Fremde [eine Gattin] holen kann, bis man sie in die Fremde geben kann [als Gattin]. Unterwegs beschütze mich von unten, von oben! Wenn ich unterwegs bin, mache meinen Weg erfolgreich! Wenn ich [zu Hause] sitze, mache mich auch dann glücklich! Bewahre auch vor Verleumdung und schütze mich auch vor Krankheiten! Beschütze mich auch vor den angezogenen Kleidern, heißem Kessel, vor dem angezündeten Feuer bewahre mich auch! Bewahre mich auch vor dem Gewehr im Gürtel, beschütze mich auch vor dem bösen Feind, beschütze mich auch vor der schweren Bosheit! Gib deinen Segen in allen drei Getreidearten! Gib deinen Segen in allen drei Vieharten! Gib deinen Segen in dem Geldvorrat! Gib auch deinen Segen in einem Haus voll Bienenvorrat! Gib deinen Segen auf ein großes Vermögen! Um dieses bittend, bete ich heute zu dir mit Butter- und Milchbrot, mit vielem Honigbier, guter Pflugfestgott, Amen!"

Nach Beendigung des Betens streuen dann die zum Opfern gekommenen Männer alle vom Bier und von den Pfannkuchen drei Stückchen Pfannkuchen und ein wenig Bier in das Feuer für den Schöpfer Gott küllö, den Geist des Feuers, sagend: „Erbarme dich, Geist des Feuers! Dein Rauch ist lang, deine Zunge ist scharf, lasse sie zum großen Gott gelangen! Nimm unser heute geopferes Opfer an!"

20.

Das Opferfest wird jährlich vor Peter [-Paul] abgehalten. Zwei Dörfer opfern zusammen im Opferwäldchen. Dem großen Gott opfern sie ein braunes Füllen. Das Füllen kaufen sie für Geld von einem Tscheremissen, die beiden Dörfer zusammen. Das Geld sammeln sie in den zwei Dörfern, sammeln von

šönd'žälām. oksām t'šon-t'šot tene poyat. t'šon-l'šotlet'š artākšām pumuž šueš-kān, āške namijen pua mollalan. kindālāk poyen pātarme möngö kindālākām namijen puat talyāde pušo oĩa deke. talyāde pušo oĩa er dene er-ok olta moñd'žaš. moñd'ža lijmöngö molla dene ut'šo i molo šomālka jen-bālak purat moñd'žaš jüštülāš. jüštülmöngö tšijāt mušmo oš tuβur-jolašām. oš štārām pütren ā jondalām piđat. βiye mušmo oš βuryemām tšijāt. kumal tolmeške oyāt šal, oyāt pusare. moñd'ža-γāt'š jüštül oš tuβur-jolaš, oš βuryem tšijen lekmöngö ut'šo poyāmo ložaš tene šta indeš eyert'šām t'šälöarlen. tu eyert'šām 'mama-kinde' manāt. tu indeš eyert'šām küjüktä kongaş. tu indeš eyert'šan iktāžām štat kuyurakān. tuđum manāt 'tüp eyert'še'. a molo šomālka jen-bālak štat, lāmāštām kuškeđan punat nuktam, talyāđām jolāšten namijaš küs-otāško. nuktam punat, lāmāšte tünāžüm βiye küškö šten, muřša-sāže ülkö. βiye šten šuktumo möngö šurlan βate mellām küješteš. mellām küješt pātarme möngö t'šoklen kořškān kajat küs-otāško.

molla t'šokla: „šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! kok jal jamayat ten kanaššn[a]-at tařše, iz-arña keřšan. škañet kuyo t'šind'že punan orkamak šoyalten, škañet kumalaš mijeñ. kumalme kumaltāšnam-at kaβāl āšte! er-at kaš-at βüřšken kořtmo t'šind'že punan orkamaket ližze, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ! šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! kok jal jamayat-

Haus zu Haus für das Brot nötige Mehl und Salz. Das Geld sammeln sie nach der Seelenzahl. Wenn jemand über die Seelenzahl geben will, trägt er es selbst zum *molla*. Nachdem sie für das Brot Nötige gesammelt haben, bringen sie das für das Brot Nötige zum Hauswirt, der das Füllen gibt. Der Hauswirt, der das Füllen gibt, heizt zeitlich in der Früh das Badehaus ein. Nachdem das Bad fertig ist, gehen der *molla* und der Hilfspriester und die anderen helfenden Männer in das Badehaus baden. Nachdem sie gebadet haben, legen sie ausgewaschene weiße Hemden, Unterhosen an. Sie drehen weiße Fußbinden [um ihre Füße] um und ziehen neue Bastschuhe an. Sie ziehen lauter [rein] gewaschene weiße Kleider an. Bis sie von der Opferung zurückkommen, urinieren sie nicht, furzen sie nicht. Nachdem sie gebadet haben, weiße Hemden, Unterhosen, weiße Kleider angezogen haben und aus dem Badehaus herausgekommen sind, bereitet der Hilfspriester aus dem gesammelten Mehl neun Brötchen, eingeritzt. Dieses Brötchen wird „*mama*-Brot“ genannt. Diese neun Brötchen läßt er im Ofen backen. Von diesen neun Brötchen machen sie eines größer, dies nennen sie Ober- [eigentlich Wurzel-] Brötchen. Die anderen Helfer aber machen [folgendes]: junge, abgehauene Linden schälen sie ab und flechten einen Zaum [aus dem Bast], mit dem gebunden sie das Füllen in das Opferwäldchen bringen. Sie flechten den Zaum so, daß sie das untere Erde der abgehauenen Linden alle nach oben hatten, ihre Spitzen nach unten. Nachdem sie alles fertiggemacht haben, bäckt die Hausfrau Pfannkuchen. Nachdem sie die Pfannkuchen gebacken hat, opfern, essen sie und gehen in das Opferwäldchen.

Der *molla* opfert: „Erbarme dich, guter, allmächtiger, großer Gott! Mit den Männern von zwei Dörfern haben wir uns heute, Donnerstag, beraten. Dir haben wir ein großes, perlenhaariges Roß gewählt und sind ge-

lann[a]-at ešenlakēm-at puen, pomāš-joltašlan-at ešenlakēm-at puen, indeš erylām, šām üdürüm-āt puen-at, tu indeš erylē, šām üdürüštlān-āt kašan-gaņe kapām puen, kuž[o] ümürüm-āt puen-at, kürülttümö rāskalām-at puen-at, tu indeš erylān ik lümžö kuyūžalan jöršāš taneš, ik lümžö šimer-kalāk-lan jöršāš taneš, jot-kātš nalān jotāš pušāš taneš, idaluk idaluk βarašem-gaņe pātšāmaten ilāš, poršān-gaņe ümür solen, šište yaņe kumultun, iyaņ kombo, iyaņ jükl'sšō yaņe sairašen ilāš, kuruk kaņe nöltōn, um!a yañ[e] oβaren, oto yaņe kojāšan šten, mellā-üps-kaņe üpsält ilāš, koštmaštāšt-at kornan āšten, šind'žēmaštāšt-at rāskalan-at šten-at, koštmaštāšt-at ülüš-āt, küšüt's-āt saklen, šuk iļ marten ,aļ aβap' mande ilāš. tudum jodān, otōnen kumalāt üjān-šōrān mellāt tene. poro, küdürätle kuyo jumo, amiñ!"

šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! kok jal jamayat-βēlaklan-at ešenlakēm-at puen-at, kum türlö šurno-perkedām-at puen-at, kum dürlö punan βolāk-perkedām puen, kürülttümö šuko müks-kazna perkedām puen, ār-mo-γāt's ške jōnōm puen šoyo, tošto kuyeže kot'sana kot,šo kuž[o] ümürüm, kürülttümö rāskalām pū, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!

mellā t'soklen kotšmōngö imiñam kišken, talγādām torta βokten jolāš-ten, pot-βēlakām orβaš šānden lektān gajat küš[ö]-otāško. küš-otāško mijen

kommen zu dir zu beten. Nimm unsere an dich gerichtete Gebete an! In der Früh, abends sollst du dein geliebtes, perlenhaariges Roß haben, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen! Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott, allen Leuten von beiden Dörfern Wohlergehen gebend, ihren Ehefrauen auch Wohlergehen gebend, ihnen neun Söhne, sieben Töchter gebend, jenen neun Söhnen, sieben Töchtern so große Körper gebend wie ein Schober, auch ein langes Leben gebend, auch unerschöpfliches Glück gebend, bis der Name von einem der neun Söhne dem König gut sein wird, der Name des einen für einen Bürger [?] gut sein wird, bis [der Sohn] aus der Fremde sich [eine Frau] nimmt, bis man [die Tochter] in die Fremde verheiratet, im ganzen Jahr wie Schwalben zwitschernd zu leben, wie Seide das Leben dehnend, wie Wachs so biegsam, wie die Junge habende Gans, der Junge habende Schwan, plaudernd leben, wie der Berg sich erhöhend, wie der Hopfen gärend, wie das Wäldchen so angenehm, wie der Pfannkuchenduft so duftend leben, glücklich auf der Reise, [auch zu Hause] sitzend glücklich, auf der Reise von unten und oben geschützt, viele Jahre ohne Seufzer zu leben. Dies bittend, flehend beten sie mit einem Buttermilchpfannkuchen, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Den Leuten der zwei Dörfer Wohlergehen gebend, in dreierlei Korn Vorrat gebend, in dem Vieh mit dreierlei Haar Segen gebend, unerschöpflich viel Vorrat an Bienen gebend, gib in allem Verstand, gib ein langes Leben wie in den Zeiten der Großväter, der Urgroßväter, gib unerschöpfliches Glück, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

Nachdem sie mit dem Pfannkuchen geopfert und ihn aufgeessen haben, spannen sie das Pferd ein, binden das Füllen neben die Deichsel, laden die

šumöngö ona-pū öünüškö mijat, tul-olmām štat. kok ile küžyö pārnām pāštat, tu kok ile pārnā koklaš oltat tulum. tu tullešš purla moyāreš oltat šomālka tulum. tul oltāmöngö tul yotšš lāmāšte dene mengām šoyallen lāmāšte dene kaštām štat, βara šomālka tul βokten lāmāšte mengām kerlān talyāōdām jolāštat. βara molla uōulaš tūnāleš. a perβoi talyāōdām kuṭšušo jen talyāōdām purla moyāreš šoyalān, purla kiōešaze lūsūm kuṭšen, šola kit,še dene pāšla βūdūm βuižo-γātš tūnālān poṭšāškāžo šumeške. βūt pāšten lūs tene nijallen kolta. βūt pāštāme yodām molla uōuleš: „šerlaye, poro, kūdürätte, kuyo jumo! taṭše, iz-arnā keṭšen, kok jalna dene šiṭ oržan, šiṭ poṭšan, t'šind'že punan orkamak šoyalten poro kümülnā dene škañet puas tolna. iā t'šind'že punan orkamaknam βūtšken toβālen ružaltaren nal-γātšet il'e, škenān oñd'žēlan ružaltaren kolto-γātšet il'e! poro, kūdürätte kuyo jumo, amiñ!“

kok-kana, kum-gana pāštat. kum-gana pāšten ružaleš-kān, „peš pumuna kelšā“, manāt. ježli indeš-kan[a]-at βūt pāšten oyeš ružal-γān, tu talyāōdām kūš-oto-γātšēn mōngeš luktut. βūt pāšten talyāōde ružalmöngö štat šümān niṭ dene nuktam t'šāldarlen. kužo lāmāštām kuškedān, niṭ dene ona-pum ūštältāš ūštūm štat t'šāldarlen. βara βulnum βelen optalāt toβar šūryūškö. toβar šūryeš βulno orkamak-kañe lijān kālma. βiye šten šuktumöngö tal-

Kessel auf den Wagen, gehen hinaus und fahren in das Opferwäldchen ab. Nachdem sie im Opferwäldchen angekommen waren, gehen sie unter den Opferbaum, bereiten die Feuerstätte vor. Sie legen zwei rohe, dicke Balken hin, zwischen diesen zwei dicken Balken machen sie Feuer. Rechts von diesem Feuer machen sie Hilfsfeuer. Nachdem sie Feuer gemacht haben, stellen sie über dem Feuer aus gehautem, jungem Lindenholz eine Säule auf, legen aus jungem Lindenholz einen Balken darauf. Dann stecken sie beim Hilfsfeuer auch einen jungen Lindenpfahl in die Erde und binden das Füllen an ihn an. Dann fängt der *molla* zu beten an. Aber erst stellt sich der das Füllen haltende Mann an die rechte Seite des Füllens, in der rechten Hand einen Tannenzweig haltend, gießt er mit seiner linken Hand Wasser auf es, vom Kopf bis zu seinem Schweif. Indem er Wasser auf ihn gießt, streichelt er es mit einem Tannenzweig. Wie er das Wasser auf es gießt, betet der *molla*: „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Heute, Donnerstag, sind wir beide Dörfer, ein Roß mit silberner Mähne, silbernem Schweif, mit perlenfarbigem Haar wählend, gekommen, dir es mit gutem Herzen zu geben. Dieses unser perlenhaariges Roß nimm mit Liebe gewogen an, es sich schütteln lassend. Lasse es sich vor uns schütteln, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

Zweimal, dreimal schütteln sie [Wasser] auf es. Wenn es sich bei dreimaligen Begießen schüttelt, sagen sie: „Unsere Gabe gefällt sehr.“ Wenn sie neunmal Wasser auf es gießen und es sich doch nicht schüttelt, jenes Füllen führen sie aus dem Opferwäldchen nach Hause. Nachdem das Füllen sich vom Wasser schüttelte, bereiten sie aus Bast mit der Rinde einen Zaum, eingeritzt. Einen langen, ausgehauenen, jungen Lindenbaum schälen sie ab, aus seinem Bast machen sie zur Umgürtung des Opferbaumes einen Gürtel,

γῶδᾶμ šüškülüt. tšälḍaran nuklaš βürüm jāyat. ona-pū üšteš βürüm jāyen üštältät ona-pueš kum jā. ona-pū üšteš šösäm pāžāktat. βeläme βulnum šakat. βara talγῶδᾶμ ḥāktān atlen pētarme möngö poḍāško opten šoltat.

jal pörjen-βälak mijat kumalaš βiyen-at küs-otāško oš mušmo tuβur-jolaš tšijen. moḥd'žatēmāže enereš jüštüleš. koššāšām namijat kumalaš mišše-βälak. šäl küimöletš ožno molla uduleš: „šerlaye, poro, küdürätle kuyo-jumo! tatše iz-arḥa keššan kumalna kok jal-jamayat-βälak tene, üjün-šörän kindet tene, kuyo jasman šorβat tene, kuyo ḥemer poḍet tene, kuyo βit'ḥizet tene, kuyo ona-puet tene, amijan-üšet tene, kuyo šiḡ šösät tene, šiḡ šortat tene, šiḡ poššan, šiḡ oržan, tšind'že punan orkamak šoyalten, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ.“

amiñ manmā γῶδᾶμ kum-gana marten kürtnüm pärältät tšolt tšolt βui šaβäme γῶδᾶμ. „šerlaye, poro, küdürätle kuyo jumo! kok jal-jamayat-βälaklanna ešenlākām-at puen-at, pomāš-joltasāštlan-at ešenlākām-at puen-at, indeš eryām, šām üdürüm-āt puen-at, tu indeš erye šām üdürlän kaβan-gaḥe kapām-at puen-at, kuž[fo] ümürüm-āt, üjün keššām-at puen-at, tudun iktäže kuyūzaške, iktäže šimer-kalāks lekšas taneš, jot-kātš nalän jotāš pušas taneš. tudum joḍän, ötqnen kumalāt kok jal-jamayat-βälak üjün-šörän kindet tene, kuyo jasman šorβat tene, šiḡ šortat tene, kuyo amijan üšet

eingeritzt. Dann gießen sie Zinn auf die Axtfläche. Auf der Axtfläche verhärtet sich das Zinn in Pferdeform. Nachdem sie dies alles verrichtet haben, schlachten sie das Füllen. Auf den eingeritzten Zaum schmieren sie Blut, auf den Gürtel des Opferbaumes schmieren sie Blut und drehen ihn dreimal um den Opferbaum herum. An den Gürtel des Opferbaumes befestigen sie eine Quaste. Den Guß aus Zinn hängen sie [auch] auf. Dann, nachdem sie das Füllen abhäuteten und zerstückelten, geben sie es in den Kessel hinein und kochen es.

Die Männer des Dorfes gehen alle in das Opferwäldchen beten, weiße, gewaschene Hemden, Unterhosen anlegend. Der kein Badehaus hat, badet im Fluß. Die zum Beten Gehenden nehmen Speisen [mit sich]. Bevor das Fleisch gekocht ist, betet der *molla*: „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Heute, Donnerstag, beten wir, die Leute von zwei Dörfern, zusammen mit deinem Milchbutterbrot, deinem großen Opfermet, mit einem großen Kessel Brei, mit deinem großen Berichterstatter, deinem großen Opferbaum, deinen Millionen Gürtel, deiner großen, silbernen Quaste, silbernen Kerzen, ein Roß mit silbernem Schweif, silberner Mähne, perlenfarbigem Haar wählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

Beim Amensagen schlagen sie dreimal auf Eisen, während sie mit ihren Köpfen nicken. „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Gib den Leuten unserer zwei Dörfer Wohlergehen, ihren Ehefrauen auch Wohlergehen, gib auch neun Söhne, sieben Töchter, gib diesen neun Söhnen, sieben Töchtern Körper so groß wie ein Schober, gib ihnen ein langes Leben, gib ihnen Butter-sonne, bis einer von ihnen zum König, der andere zwischen das Volk geht, bis der Sohn sich [eine Frau] aus der Fremde nimmt, bis sie [die Tochter]

*tene, ši šösät tene, kuyo bit'ñizet tene, ši potšan, ši oržan, t'šind'že-punan
orkamak šoyalten, poro, küdürätle, kuyo jumo, amih."*

*„šerlaye, poro, küdürätle kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jal
jamayat-βälaklan-at ešenläkäm-at puen-at, jüt-omäštlan-at tәнәsläkäm-at puen-
-at, kuž[o] ümürüm-ät puen-at, koštmašt-at kornan-at šten-at, šind'žamaštāšt-
-at rāskalan-at šten-at, koštmaštāšt-at ülüt's-ät, küšüt's-ät saklen-at, jüštet-
-kāt's, nele ajar šokšet-kāt's-at saklen-at, oltāmo tul-γāt's-at, šolšo pot-kāt's-
-at saklen-at, t'šer-t'šuret-kāt's-at, talße kural-γāt's-at saklen-at, jola-βälä-
-γāt's-at saklen-at, ademe tušman loktāzo pužukt'šo-le't's-at saklen-at, suk[o]
ij marten sairāšen idaluk idaluk barašem-gahe pātššmaten, šuršo γahe
töštolon, kuruk kahe nöltön, umla γaň[e] oβaren, oto-γahe kojāšan āšten,
poršän-gahe ümür solen, šiste γahe kumultun, βüt-kahe ere šten, tul γahe
tutl[o] āšten, iγan kombo, iγan jükt'šö γahe sairāšen ilqš, mella üpš kahe
üpsält ilqš, tošto kuyeže kot'sana kot,šo namärläk kuž[o] ümürüm pu-γāt'set
ile, manән, jodән kumalät škaňet kok jal jamayat-βälak üjān-šörān kindet
tene, kuyo jasman šorbat tene, ši šösät tene, kuyo amijaň üštet tene, kuyo
bit'ñizet tene, ši potšan, ši oržan, t'šind'že punan orkamak šoyalten, poro,
küdürätle, kuyo jumo, amih!"*

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jal

nicht in die Fremde verheiraten. Dies bittend, flehend beten die Leute der beiden Dörfer mit Buttermilchbrot, mit deinem großen Opfermet, deinen silbernen Kerzen, großen Millionen Gürteln, deiner silbernen Quaste, deinem großen Berichterstatter, ein Roß mit silbernem Schweif, silberner Mähne, perlenfarbigem Haar wählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott. Wenn du auch dies gegeben hast, den Leuten unserer beiden Dörfer Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen Frieden gebend, auch ein langes Leben gebend, die Reise erfolgreich machend, das Zuhausebleiben auch glücklich machend, bewachend sie unterwegs von unten, von oben auch, bewahrend vor Kälte, großer Hitze, auch vor dem angezündeten Feuer, heißem Kessel beschützend, auch vor Seuchen, vor Waffen im Gürtel schützend, auch vor Verleumdungen schützend, vor bösen Leuten, Verderber, Zauberer schützend, viele Jahre lang plaudernd, das ganze Jahr durch wie Schwalben zwitschernd, wie Flöhe springend, wie ein Berg sich erhebend, wie Hopfen gärend, wie ein Wäldchen angenehm machend, wie die Seide das Leben dehnend, wie Wachs biegsam, wie Wasser rein machend, wie das Feuer schmackhaft machend, wie Junge habende Gänse, wie Junge habende Schwäne plaudernd zu leben, duftend wie Pfannkuchen zu leben, gib ihnen ein lange dauerndes Leben, wie in den Zeiten unserer Großväter und Urgroßväter, sagend, bittend beten sie zu dir, die Leute der beiden Dörfer, mit deinem Buttermilchbrot, deinem großen Gefäß [?] Met, deinen silbernen Kerzen, deiner silbernen Quaste, deinen vielen Millionen Gürteln, deinem großen Berichterstatter, ein Roß mit silbernem Schweif, silberner Mähne, perlenfarbigem Haar wählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

jamayat-βalaklann[a]-at ešenlākām-at puen-at, kuž[o] ümürüm-āt puen-at, jūt-omāštlan-at tēnāslākām-at puen-at, ojlāmo jalmāštām-at βūt-kañe joyaltaren, kürülttümö kum dürlö šurno-perkedām-at puen-at, kum dürlö punan βolāk-perkedām-at puen, kürülttümö šuko ši-βundo kazna perkedām puen, kok jal köryōškōnā osal tušmanām il purto! šuk ü marten ,aḷ aβap' mande ilaš, tošto kuyeže košsana γot,šo tošto mariḷan pumo, šimer-kalākkan pumo kuž[o] ümürüm, kürülttümö rāskalām pu-γāt'šet il'e! manān kok jal jamayat tene, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlāye, poro küdürätle kuyo jumo! tudum-at pumel möngö kok jamayatlan[a]-at ešenlākām-at puen-at, pomāš-joltašlan-at, šotš,šo iye-šuβuštlan-at ešenlākām-at puen-at, onan kum türlö punan βolāk uke, manāt, kum türlö punan βolākām-at puen-at, šošām keššəž-at šueš-at, nuruško βolāk luktun koltāšaš payāt,šat šueš-at, jumulan pujuršulan pelešten kum türlö punan βolākāštām-at nuruško luktun koltat-at tudun arākšālan kojālākām-at puen, tšomatēmāžlan tšomam puen, prezātēmāžlan prezām puen, pärändəmāžlan pärānām-āt puen, tudun köryö tšeržām köryö šondāž dene joktaren-at kolten, ümbäl tšeržām ümbäl kulapšā dene joktaren-at kolten, koššmo koššāšžām-at tutlo šten, jümö βüt,šüm-āt aš āšten, βoižān umalme βeržām-at töβā šten, kelye laβra pamaš-šind'žā-γāt'š-at saklen, kukšo košarγet-

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch das gegeben hast, den Leuten unserer beiden Dörfer Wohlergehen gebend, auch ein langes Leben gebend, auch ihren nächtlichen Träumen Frieden gebend, ihre Sprache fließend machend wie das Wasser, einen unerschöpflichen Vorrat gebend in dreierlei Korn, Vorrat gebend in Vieh mit dreierlei Haar, einen unerschöpflichen Silbergeldvorrat gebend, laß keinen bösen Feind in unsere beiden Dörfer, viele Jahre ohne Seufzer leben, gib ihnen ein langes Leben wie den Leuten, dem Volk aus dem Zeitalter unserer Großväter, Urgroßväter, gib ihnen ein unerschöpfliches Glück, sagend mit den Leuten der beiden Dörfer, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, gib den Leuten unserer beiden Dörfer Wohlergehen, gib auch ihren Ehefrauen, ihren Kindern Wohlergehen! Siehe, sie haben kein dreifarbiges Vieh, sagen sie, gib auch dreifarbiges Vieh; der Tag des Frühjahrs kommt auch, und die Zeit zum Hinaustreiben des Viehs auf die Wiese kommt auch, und zum Gott Schöpfer betend, treiben sie das Vieh von dreierlei Haarfarbe auf die Wiese und den Magern Dicke gebend, den Füllenlosen Füllen gebend, den Kalblosen Kälber gebend, den Schaflosen Schafe gebend, ihre inneren Krankheiten mit ihren inneren Harn ausfließen lassen, ihre äußeren Krankheiten mit ihrem Haar ausfallen lassend, ihr Essen schmackhaft machend, ihr Trinkwasser auch nahrhaft machend, ihre Liegestätte auch zum Hügel machend, bewahrend sie von tiefen Pfützen, Quellen, schützend sie vor trockenen [und] spitzen [Ästen], schützend sie auch vor schadender Hitze, beschützend sie vor bösen Menschen, Räubern, beschützend sie vor Wölfen, Bären, gib einen unerschöpflichen Vorrat in Vieh von dreierlei Haarfarbe,

-kāt's-at saklen, nele ajar šokšet-kāt's-at saklen, ademe tušmanlet's-at kuššen nalam' manšalet's-at saklen, piret-kāt's, maskat-kāt's saklen, kürülttümö kum türLö punan Bol'äk-perkedäm pu-γāt'set ile! manän, jodän, ötönen kumalät kok jal jamayat-βälak kuyo, i'sind'že punan orkamak šoyalten, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö nuruško lektän Bol'äkäšt ondžen koššaš payāt,s-at šueš-at, nuruškuž-at lektän kajat. Bol'äkšäm-at pal[a]-at, užeš-at, jorya-leťš jorya, poro-leťš poro šotšän' manän, pörtolön, jəβärten, semiž öne oılašen šind'žəšaš taneš tudum jodän ötönen kumalät, poro, küdürätle kuyo jumo, amiñ! šerlaye, poro, küdürätle kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jal jamayat-βälaklann[a]-at ešen-läkäm-at puen-at, jül oməštlan-at tənəsläkäm-at puen-at. er denəž-at kiñe-lät-at, indeš eryl, šäm üdürüšt tene kanašen šind'žət-at, inde šizəž-at šun, Bol'äk petəršaš payāt,s-at šun', manät-at tor alašazəm-at örnerten, kuškuž lektän kajat-at, iktəže ik ener bokten, bešəže beš ener bokten arkaškəž-at mijen-at šut-at, kum-gana kitškaralän indeš bui Bol'äkäm tarbatat, pase-korno takərən tolšaš taneš, urem takərən pursaš taneš, otvoržo bitšəže takərən šoyšaš taneš, ik buižo bitšəšte, beš buižo bakəšte lijšaš taneš, kaš boižän er öne Bol'äk jükeš poməžalt,šaš taneš, kürülttümö kum türLö

sagend, bittend, flehend, beten die Leute der beiden Dörfer ein großes, perlenfarbiges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, kommt die Zeit, wenn man auf das Feld gehen muß und für das Vieh sorgen muß und sie gehen auf das Feld hinaus. Er erkennt sein Vieh und erblickt es und mit den Worten: ‚Von Trabenden werden Trabende geboren, von Guten werden Gute geboren‘, bis er heimkehrend, sich freuend, mit seiner Familie plaudernd nicht zusammensitzt, bittend, flehend beten sie, gütiger, allmächtiger Gott, Amen!"

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, gib auch den Leuten unserer beiden Dörfer auch Wohlergehen, gib ihren nächtlichen Träumen auch Frieden. In der Früh stehen sie auch auf und sitzen mit ihren neun Söhnen, sieben Töchtern sich beratend und ‚der Herbst ist auch schon angekommen, die Zeit zum Einsperren des Viehs ist auch angekommen‘, sagen sie, und einen braunen Wallach sattelnd, sich aufsetzend, reiten sie hinaus und der eine kommt den einen Fluß entlang, der andere den anderen Fluß entlang zu einem Hügel, und dreimal rufend treiben sie das aus neun Köpfen bestehende Vieh, bis sie den Feldweg heimkehrend nicht hart treten, bis sie die Dorfstraße, ankommend, nicht hart treten, bis sie den Viehhof, den Stall, während sie stehen, nicht hart treten, bis das eine Ende nicht im Stall, das andere Ende nicht beim Eisloch ist, bis er sich abends niedergelegt, in der Früh nicht von dem Brüllen des Viehs erwacht, gib einen unerschöpflichen Vorrat in dreierlei Vieh, sagend, bittend, flehend beten wir, die Leute der beiden Dörfer, zusammen ein großes, perlenfarbiges Roß wählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

βolāk perkedām pu-γāt'šet il'e! manān, jodān, ötqnen kumalna kok jal jamayat ten, kuyo t'sind'ze-punan orkamak šoyalten, poro, küdürätle, kuyo jumo, amīn!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumet möngö kok jal-jamayatlan-at ešenlakām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāslākām-at puen-at, koťše γodām-at, aya-pajram godām-at jumulan pujuršulan kumalāt-at, urluk lukšaš payāt,š-at šun' manāt-at, kälžām βot,šām olmāktat-at, šām-kandaš alašašžām kit'škāt-at, tērmažām, kađār šoyažām-at pāštat-at, urlukšum-at pāštat-at, komdāžām-at šāndat-at, jumulan pujuršulan pelešten, lektān kajal, anaž ümbäkēž-at mijen-at šut-at, imnāšt-βalakām-at tuaren, tērmažām-at, kađār šoyažām-at orβa-γāt'š-at boltat, kađār šoyažām-at kup-kop pärälten olmāktat-at, poro alašašt-βalakām-at šoyašž-at kit'škāt-at, jumulan pujuršulan pelešten, pokšel jāran dene šeren βolen kajal, ik karāš šaβuren tüžem karāš šaβuraš βulno γaņe βolyaltaren pāštaš βijām uzuklukum pu-γāt'šet il'e! manān, tuđum jodān kumalna kok jal jamayat tene, poro, küdürätle, kuyo jumo, amīn!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumet möngö urlukšum-at šaβen, tērmaž den-at mälānde-aβaž pomāšeš jören koden-at, ik pārt'šām kuđalten, tüžem šüđö ik pārt'šām soťšäktö-γāt'šet il'e! manāt. βoššālan nolā-

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, gib auch den Leuten der beiden Dörfer Wohlergehen, gib ihren nächtlichen Träumen auch Frieden! Sie beten zu Ostern, am Pflugfeiertag auch zum Gott Schöpfer und ‚die Zeit zum Hinausführen des Saatkorns ist auch angekommen‘, sagen sie und sie bessern auch die Geräte aus und spannen die sieben bis acht Wallachen auch ein und laden auch die Egge und den krummen Pflug auf [den Wagen], sie laden auch das Saatkorn auf, und laden auch den Korb [zum Samenwerfen] auf, und zum Gott Schöpfer flehend, gehen sie auf den Acker und kommen hin und, die Pferde ausspannend, nehmen sie die Egge und den krummen Pflug vom Wagen herunter, bessern auch den krummen Pflug, draufschlagend, aus und spannen auch die guten Wallachen vor den Pflug und zum Gott Schöpfer flehend, in der mittleren Furche pflügend, einen Feldstreifen umdrehend, ‚Gib die Kraft, um tausend Feldstreifen umzudrehen, daß sie wie das Zinn so glänzen [?]‘, sagend, dies bittend, beten wir, Leute der beiden Dörfer zusammen, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, das Saatkorn gesät, mit der Egge in den Schoß der Mutter Erde gemischt, ein Korn weggeworfen, ‚Laß tausendhundertundein Körner herauswachsen!‘ sagen sie. Gib seinen Wurzeln Feuchte, gib seinen Halmen Härte, gib seinen Ähren eine Fülle wie Silberknöpfe! Bewahre es vor Kälte, Wärme, vor dem Frühfrost, bewahre es vor Würmern, Käfern! Bewahre es vor verderbenden Stürmen, verderbendem Regen, eisigem Schnee! Laß es mit deinem milden Regen, milden Wind, milder Sonne, milden nächtlichen Blitzen wie das Schilf, welches am Bjelaja wächst, so üppig gedeihen! Mit ihrem Glück an Kindern, mit Glück im Vieh mit dreierlei Haaren, mit dem

lākām pū, kādālžālan pengādālākām pū, muššaš partšazlan-at ši polōās kañe tutlākām pū! jūštet-kātš, šokšet-kātš, er-pokšāmet-kātš sakle, šuks-kopšanget-kātš sakle, nele taulet-kātš, nele jüret-kātš, i šulōušet-kātš sakle! umur jüret, umur mardežet tene, umur keššet, umur jüt βolyēndžet tene oš βitšše βokten šotš,šo jāl[u]-omāž yañe umdare! šotš,šo iye-šuβo rās-kalašt tene, kum türlö punan βol'āk rāskal dene, jodān tolšālan opten koltāšaš rāskal dene, šužen puršum temen koltāšaš rāskal dene, šuko kürültümö kum türlö šurno-perkedām pu-γātšet il'e, manān, jodān, ötönen kumalna kok jal jamayat tene kuyo tšindže βunan orkamak šoyalten! poro, küdü-rätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jal-lann[a]-at ešenlākām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāslākām-at puen-at, er denāž-at kiñelät-at, semiāšt ten-at kanašen oñlašen šindžat-at, inde türet,šas payāt,š-at šun', manāt-at jumulan pujuršulan, pelešten, semiāšt tene kaōār šorlažēm nalēn lektēn kajat-at, ana ümbäkēž-āt mijen-at šut-at jumulan pujuršolan pelešten, ik-kana šulun kültä pidāšēm āštāt, kok-kana, kum-gana šulun kültāžēm-āt temen pideš-āt, kültä olmeš kültä βotš,šaš taneš, kültä olmeš kopna šitš,šas taneš, ana ümbälän tijtēmāžēm ana jāraneš kopnalen kodāšaš taneš, tolkāñ kañe tolkāndaren türet lektāš βijām kuatām pu-γātšet

entlassenden Glück [in den Ranzen getan] des bittenden Fremdlings, mit dem den hungrig Einkehrenden sättigend verabschiedenden Glück, ‚Gib viel unerschöpflichen Vorrat in dreierlei Korn‘ sagend, bittend, flehend beten wir Leute der beiden Dörfer zusammen, ein großes perlenfarbiges Roß wählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, gib beiden Dörfern auch Wohlergehen, ihren nächtlichen Träumen gib auch Frieden! In der Früh stehen sie auf und mit ihrer Familie beratend, sprechend, sitzen sie und sagen: ‚Jetzt ist auch schon die Zeit der Ernte gekommen‘ und nehmen mit ihrer Familie, zum Gott Schöpfer betend, die krumme Sichel, gehen auf den Acker hinaus, kommen hin, zum Gott Schöpfer betend, machen sie, einmal schneidend, einen Strick zum Garbenbinden, zweimal, dreimal schneidend, die Garbe auch festdrückend, binden sie und bis an Stelle der Garbe keine Garbe fällt, bis an der Stelle der Garbe kein Schober steht, bis sie das, was auf dem Ackerbeet keinen Platz hat, nicht auf dem Rain geschobert haben, ‚Gib Kraft, das wir wie die Wogen so wogend hinauskommen pflügend‘, sagend, dies bittend beten wir zwei Dörfer zusammen, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, unseren beiden Dörfern Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen auch Frieden gebend, stehen sie in der Früh auf und sitzen beratend, plaudernd und sagen: ‚Die Zeit zum Sammeln des zerstreuten Korns ist auch gekommen‘. Sie bessern auch ihren Wagen aus und spannen ihre Wallachen ein und zum Gott Schöpfer betend, brechen sie [von zu Hause] auf und kommen auf dem Acker an und, um den Schober gehend, stellen sie den

il'e', manān, tuđum jodān kumalna kok jalna ōene. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumet möngö kok jallan-at ešenlākām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāslākām-at puen-at, er ōenāž-at kiñelāt-at, kanašen oīlašen šind'žat-at, šala šurno poyāšaš payāt,š-at šun', manāt, orbažām-at olmāktat-at, poro alašašt-βalakām-at kit'škāt-at, jumulan pujursulan pelešten lektān kajat-at, anaž ümbäkēž-at mījen šut-at, kopnaž jār-at orbažām-at šaβuren šoyaltat-at, kopnažām-at roñd'žāšan-at štat, orbažām-at optāšan-at štat, pošartāš ten-at pošartāšan-at štat, kandra ōen-at šupšan-at štat, ana ümbāt'šanž-at, iyan kombo, iyan jükt'šölä koššār bele müyrükten idāmāškāže konden purtat. kaβan-šayešāž-at kaβanžām-at optat. idām kör̄yešāže tiñtamāžām idāmžām kuyemden peššāšaš taneš, kaβan-šayāže šüjün šind'žāšaš taneš, kültä piđāš jotān šüjāšaš taneš, kaβan βuješāže iže kue, kon-šudo kuššaš taneš, kürültlümö kum türölö šurno-perkedām pu-γāt'šet il'e', manān jodān kumalna kok jalna ōene tašše iz-arña keššan kuyo t'šind'že-punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumet möngö škañāšt-at ešenlākām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāslākām-at puen-at, er denž-at kiñelāt-at, šapondāžām-at, üšter-βoštäržām-at, šor-βondāžām-at nalāt-at, idā-

Wagen hin und nehmen den Schober auseinander, beladen den Wagen, drücken es mit dem Heubaum nieder, ziehen es mit dem Strick fest, fahren den Wagen wie Junge habende Gänse, wie Junge habende Schwäne [den Wagen] knarren lassend, auf die Tenne. Auf das Gerüst des Schobers laden sie den Schober. Was auf dem Tennenplatz keinen Platz hat, bis zur Vergrößerung und Umzäunung der Tenne, bis zur Verfaulung des Schobergerüstes, bis zum Verfaulen [der Garbe] bis zum Garbenbande, bis auf dem Schober Unkraut, eine kleine Birke wächst, „Gib unerschöpflichen Vorrat in dreierlei Korn!“ sagend, bittend beten wir zwei Dörfer zusammen heute, Donnerstag, ein großes, perlenfarbiges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, ihnen Wohlergehen gebend, ihrem nächtlichen Traum Frieden gebend, stehen sie in der Früh auf, nehmen ihren Dreschflegel, ihren Besen und ihren Rechen auch und gehen auf die Tenne, kehren den Tennenplatz rein, springen wie graue und grüne Spechte auf den Schober, nehmen den Schober auseinander, breiten die Garben auf der Tenne aus, schlagen sie mit dem Dreschflegel, rechen das Stroh mit dem Rechen weg, häufen die Körner mit Besen Wind machend, kehrend, mit Schaufeln auf, lassen sie wie den Sand der Bjelaja vom Wind durchblasen und laden das gesunde Korn auf den Wagen und fahren es [nach Hause], bringen es mit dem knirschenden Wagen in den Speicher, leeren es, mischen das alte und das neue. Bis es bei den Ecken des Speichers, bei der Tür des Speichers nicht hinausfließt, gib unerschöpflichen Vorrat in dreierlei fettem Korn, bis es alt werdend, nicht bitter wird, sagend, bittend beten wir zwei Dörfer zusammen, ein großes, perlenfarbiges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

māškāž-at mījen šut-at, idəm-t'šaražəm-at üštün erəktat-at, šištəla tšünšölä kašan bujuškužat törjälten küzen kajat, kašanžəm-at roñd'žen, kültäžəm-at idəmeš šaralten šapondo dene kup-kop pärälten nalāt-at, oləmžəm-at šor-βondo dene uđuren nalāt-at, üšter-βoštär dene bujžum solalten, üštün, kol'mo dene kəšəlžəm-at t'šumurtat-at, oš βit'še ošmala marðež dene jušten nalāt-at, taza šurnužum-at orβašəž-at opten kondat, koťšār βele kəlatəškəž-at kondat, jastarat, toštəž dene užum ik βereš jörät. kəlat pušakšə-γāt'š kəlat opšaž-γāt'š joyen šind'žəšaš taneš, askak koškak pətətəme kum türlö küžγö šurno-perkedəm pu-γāt'šet il'e! manən, jođən kumaləna kok jalna dene kuγo t'šind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuγo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuγo jumo! tuđum-at pumet möngö kok jal-nalan-at ešen tənəs iləšəm-at puen-at, jüt-oməštlan-at tənəšləkəm-at puen-at, tudun idəm oñd'žəko joyəšəž-at, kašan oñd'žəko joyəšəž-at liješ; tudun dene poltəžəm-at əštət, ize βakšəž dek-at namijen jonəštət-at, poltəž dene pura-žəm-at šoltat, umlašəm pəšten oβartat. ške rodəžo, at'šaž aβaž rodəžo, poməš-joltaš rodəžo, kol'šaž rodəž[o] ulo. tudum imne-βujum kolten naləktat-at, sajrəšen ojləšen koťškən jün šind'žət-at, urem-got'š ertəšəm töržə-γāt'š opša-γāt'š kil'škəren purtat, koťškən jün pətətəme, kürülttümö kum türlö

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, unseren beiden Dörfern ein glückliches, ruhiges Leben gebend, ihren nächtlichen Träumen auch Frieden gebend, wird es geben, was vor seine Tenne, vor seinen Schober fließt, daraus machen sie Malz, bringen es zur kleinen Mühle, mahlen es und brauen aus dem Malz Bier, und Hopfen hinein-gebend, lassen sie es gären. Er hat eigene Verwandte, Verwandte von seinem Vater, Verwandte von seiner Mutter, Verwandte von seiner Frau, Verwandte von seinem Großvater. Pferde um sie schickend, läßt er sie holen, sie sitzen sprechend, plaudernd, trinkend, essend und rufen die auf der Straße Vorübergehenden durch das Fenster, die Türe herein. „Gib einen unaufesbaren, unaustrinkbaren, unerschöpflichen Vorrat in dreierlei Korn!“ sagend, bittend, flehend bitten wir, ein großes, perlenfarbiges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, unseren beiden Dörfern Gesundheit und Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen Frieden gebend, in der Früh stehen sie auf und mit betrunkenen Köpfen plaudernd, beratend sitzen sie und beten zum Gott Schöpfer. Ihr Vater hat Geräte [zum Tierfangen], ihr Großvater hat Geräte zum [Tier]fangen. Sie nehmen ihr Dachsbeil, ihren Meißel, nehmen die Stricke, nehmen die trockene Wabe und noch im Hause zum Gott Schöpfer betend gehen sie auf den Berg, kommen zum Berg. Er findet den Mutterbaum und zum Gott Schöpfer betend klettern sie wie graue und grüne Spechte springend hinauf. Er hängt sich mit dem Strick an den Baum auf [um einen Bienenstock auszuhöhlen] und dem Strick Stärke gebend, dem ergriffenen Ast Stärke gebend, höhlt er es mit dem Dachsbeil, dem Meißel aus und sie fügen das trockene Wachs hinein. Sie schlagen den Deckel der Öffnung des Bienen-

šurno-perkeðam pu-γāt'šet il'e', manān, joðān, ötonen kumalna kuyo, t'šind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle kuyo jumo!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jallann[a]-at taza ešenlākām puen, jüt-oməštlan-at tənəšlākām-at puen-at, er denž-at kiñelät-at, jümö βujušt tene oılašen kanašen šind'žat-at, jumulan pujuršulan peleštät. at'šaž rualtāš, koššaž rualtāš ulo. nüške βaskāžām-at nalāt-at, keremžām-at nalāt-at, kukšo šistāžām-at nalāt-at, šurlesəž-at jumulan pujuršulan pelešten arkaškāž-at lektān kajat. arkaškāž-at mijen-at purat. aβa pušengəžām-at βui βaš liješ-at, jumulan pujuršulan pelešten šistelə tšün-šölä törpält küžen kajat. keremže den-at lengel šind'žeš-at, keremžalan-at t'šotlākām-at puen-at, kuššumo ukšužlan-at t'šotlākām-at puen-at, nüške βaškāž den-at körpönd'žeš-at, kukšo šistāžām-at pəžəktat. βeləššām-at (meləššām-at) kup-kop pärälten peträt, kije roššə-γāt'š-at pärältät. arka poro, šäskä poro kaβaštet ulo, kužo körpän lektet ulo, jol-ðoškeməštet ulo, tengəz mu-tšaštet, oš bit'še mu-tšaštet, küj lönd'žəštet ulo. tudun kornəžām-at ,ana-jəran-gaŋe poštəltaren. βopšəžām-at saraj-yaŋe βolyaltaren, əške rəskalem, poməš-joltaš, šošt,šo iye-šuβem rəskalž ðene, kuyo mükš-kaznadəm konden ruižaltare-γāt'šet il'e!' manān, joðān ötonen kumalət kok jal jamayat-βəlak kuyo t'šind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

stockes ein, sie schlagen auch die Öffnung. Es gibt gute Berge, gute Blumen im Himmel (?), du hast Waldbienen in dem Baum mit großer Höhle, hast auch in deinen Fußspuren, am Ende des Meeres, bei der Quelle des Bjelaja, in den Steinschichten. „Öffne ihren Weg, wie den Rain des Ackerfeldes, mache den Bienenstock hell wie den Schuppen mit meinem Glück, mit dem Glück meiner Ehefrau, meines Kindes, rüttle ihn einen Vorrat bringend in Bienen!“ sagend, bittend, flehend beten die Leute unserer beiden Dörfer, ein großes, perlenfarbiges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, leidet er nicht, daß seine Augen es nicht sehen, was seine Hände berührten. Er betet zum Gott Schöpfer und auch Brot in seine Brust steckend, auch eine kleine Axt nehmend geht er auf den Berg hinaus und kommt hin und schaut seinen Bienenstock, seine Bienenbeute und zwei treffen sich am Berg und sitzen, ihre kleinen Äxte in den Baumklotz hauend, bis der eine sagt: ‚Heute habe ich zu zehnt-fünfzehnt‘, der andere ‚zu zehnt, junge Bienen-schwärme gefunden‘ und sich freuend, plaudernd sitzt er. ‚Gib unerschöpflichen vielen Vorrat in Bienen, damit das Haus voll sei‘, sagend, bittend, flehend beten wir zwei Dörfer zusammen, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, den Leuten unserer beiden Dörfer Gesundheit und Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen auch Frieden gebend, kommt die Zeit der Honigernte (eigentlich: Honigkriechen) und in der Frühe stehen sie auf und spülen die Honigtönnchen aus und zu Hause zum Gott Schöpfer betend, geht er hinaus und kommt auf den Berg und zu seinem Bienenstock, zu seiner

„šerlaŷe, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumel möngö kil,še loyalme šind'žaze užte o tüsö. jumulan pujuršulan peleštāl kindžām-at pomāškāžo t'šakalten, ize toβaržām-at nalān, arkaškāž-at lektān kaja-[a]l, mijen-at šueš-at, ške omartažām, ške βopšāšt-βalakām onqžen košteš-at, arkašeš-at kōktān βui-βaš lijāt-at, kaška ümbälān ize toβarāštām rualān ške-βalak šind'žāt-at, iktāže ,taťše lū lut'skulen', βešāže ,lulen ū puršo ū mükšüm mum', manān, jāβārlen, oĭlašen šind'žāšaš taneš ,kürülttümö otvor ōil's šuko mükš kazna perkedām pu-ŷāl'sel il'e! manān, joōān, ōtōnen kumalna kok jalna ōene. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!“

„šerlaŷe, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jal jamayat-βalaklan-at taza ešenlākām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāšlākām-at puen-at, mükš küžüšāš payāt,š-at šueš-at, er ōenž-at kiñelāt-at, müi-kalnāk-βalakām-at šüjältāt, šurtešāž-at jumulan pujuršulan pelešten lektān kaja-[a]l, arkaškāž-at mijen-at šueš-at, mükš omartaž βopšāž ōek-at mijen-at šueš-at, iumulan pujuršulan pelešten šišlela tšünšölā törŷält küžāt keremže ōen-at lengel šind'žeš-at, omarta βopš βelāššām-at (m-) toβar-ner ōene irālten poťšeš-at, šere kinde ŷaňe toōāl naleš-at, šušo kinde ŷaňe atāškāž-at onalten pāštāt, ik ale müjüm-āt temāt, kok ale, kum ale müjüm-āt temāt, mükšlān škanž-at koťš,šaš azākšām-at kođat, melāššām-at pārālten petrāt, küime pā-žaššām-at šokšo šten-at, koťšmo azākšām-at mol[o] šten-at, mükš-aβāžlan-

Bienenbeute und zu dem Gott Schöpfer betend, wie ein bunter und grüner Specht springend klettert er hinauf, und sitzt, mit einem Strick sich aufhängend [am Baumstamm], öffnet mit der Axtspitze den Deckel des Bienenstockes, der Bienenbeute, und er bricht davon ab wie von ungesäuertem Brot und sie geben es knetend wie gärendes Brot in das Gefäß, füllt ein Gefäß mit Honig, zwei Gefäße, drei Gefäße mit Honig, und läßt auch den Bienen selbst zu essen, schlägt den Öffnungsdeckel ein, wärmend ihre Liegestätte, seine Nahrung vermehrend, der Bienenkönigin, ihrer Familie auch Gesundheit und Wohlergehen gebend, bewahrend sie vor Kälte, Würmern, Käfern, bewahre sie vor verderbendem (eigentlich: schwerem) Wind, bewahre sie vor bösen Leuten, beschütze sie vor Bären! Die vom Baum heruntergeholten Honiggefäße führt er zu Pferd, versteckt im Wald, was auf dem Pferd keinen Platz hat, bis er nicht kommt, so daß der Rumpf des Pferdes zusammenbricht, bis er den kleinen Bach überbrückend nicht hinüberkommt. „Gib einen unaufzebbaren, unaustrinkbaren, großen Vorrat in Honig!“ sagend, bitten, flehend beten wir, Leute der beiden Dörfer, zusammen, ein perlenhaariges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, wird er in den Honiggefäßen Ausspülwasser, Wachs auspressendes Wasser haben, läßt er Hopfen hineingebend gären. Er selbst hat Verwandte, sein Vater hat Verwandte, seine Mutter hat Verwandte, seine Ehefrau hat Verwandte, sein Urgroßvater hat Verwandte, die laden sie auch ein, sie essen und trinken und rufen durch das Fenster, durch die Tür den auf der Straße Vorbeigehenden herein und, bis sie essend und trinkend sitzen,

-at, ješəšt-βalaklan-at taza ešenlakēm-at puen-at, jüštət-kət's, šuks-kopšanget-kət's saklen lele taulet-kət's sakle, ademe tušman-gəl's-at sakle, maškat-kət's-at sakle! tu küžen nalme ate müjüšt-βalakēm-at imne ümbälän šakalen kondat, imne ümbälänže tiitāmāžām kožlašəž-at šayālen kodat, imne šəlāšš[ə]-at lədrək-lədrək lijən tolšaš taneš, ize eneržam-at kübärlen lekšəš taneš, kožškən jün pätätame, kuyo müj-perkedəm pu-γət'set il'e! manən, jodən, ötönen kumalna kok jal jamayat tene kuyo t'siind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumo möngö tudun müj-ate šüjältəšəž-at liješ, šište puñd'žaltəšəž-at liješ, umlašəm pəšten obartat. ške rođəžə, at'saž rođə, aβaž rođə, poməš-jollaš rođə, kuyeže kot'saž rođəž ulo, tuđə-βalakēm-at üzükten naləktat-at, kožškən jün šiñd'žat-at, urem-gəl's ertəšəžəm, törzä-γəl's, opsa-γəl's ki't'skəren purtat-at, parnašt pualle jün kožškən šiñd'žəšaš taneš pätätāmə kuyo müj-perkedəm pu-γət'set il'e! manən, jodən, ötönen kumalna kok jalna dene, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro kuyo jumo! tudum-at pumet möngö jüt-oməštlan-at tənəšlākēm-at puen-at, er dənəže kiñelət-at jümö βujušt tene ojləsen moktanen šiñd'žat-at, at'saž rualtəš, ške rualtəšəže, kot'saž rualtəš ulo, ize at-mažəm-at nalət-at ateržəm-at, ize pijžəm-at βüdəltät-äl, jumulan pujursulan

ohne ihre Finger anzuschwellen, bis dahin, „Gib unerschöpflichen Vorrat!“ sagend, bittend, flehend beten die beiden Dörfer zusammen, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, großer, gütiger Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, ihren nächtlichen Träumen Frieden gebend, in der Früh stehen sie auf und mit betrunkenen Köpfen sitzen plaudernd, sich rühmend, ihre Vater, sie selbst, ihr Großvater hat Geräte zum [Tier]fangen, nimmt das Wurfnetz, die Falle, führt auch seinen kleinen Hund und geht, zum Gott Schöpfer betend, den kleinen Bach entlang und du hast Wasserfische, Wassernerze, Wasserotter. Du hast auch am Berg Hasen mit breiten Tatzen, Eichhörnchen mit buschigen Schweifen, Marder mit grünen Brüsten, Feuerfuchse, graue Fuchse, von Berg zu Berg trabende Elentiere. Die werden auch mit der Falle oder mit dem Stock (eigentlich: geschlagen) gefangen oder erschossen gefangen, du hast mit dem Frühjahr kommende, mit dem Herbst ziehende Gänse, Enten, Schwäne, die in die Falle gehen. Bringe auch die in der Richtung der Hand, mit dem Glück, das dem König Steuer zahlt, mit, salzloses Salz aufnehmend, wassertrinkendem Glück, mit dem zottige Kleider anziehenden Glück! Dies bittend, flehend beten die Leute der beiden Dörfer, ein perlenhaariges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, den Leuten unserer beiden Dörfer Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen Frieden gebend, stehen sie in der Früh auf und sitzen plaudernd, rufen den Kaufmann des Königs von der Straße herein und den Überschuß vom Korn herbeibringend, verkaufend, füllen sie ein Gefäß mit

peleşten iz-ener bokten kajat, βüt-kolet, βüt-šašket, βüt-komat ulo. arkaštāž-at lopka jolan merānet ulo, lastra poŭšan uret ulo, uŭar onan lujet ulo, tul-rāβāžet, tšal-rāβāžet ulo, arka-γāt's arkaš jortāšo šorōet ulo. tudum-at roβen nalmāžām roβen nalāt-at, šaβen nalmāžām šaβen nalāt-at, tüken nalmāžām tüken nalāt-at, šošām tolān šizām kajše kužaš kombet ulo, kužaš luōet ulo, kužaš jükl'set ulo. tudum-at kil unaješ kondā-γāt's-at il'e, kuyuzan jozak tülsūs rāskal ōene, šere šōnd'žāl nalān jüššās rāskal ōene, ūmbälänāšt küpsān βuryem nalān tšijšqš rāskal ōene! tudum joōān ōtōnen kumalāt kok jal jamayat-βēlak kuyo, tšind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jal-jamayāt-βēlaklan-at ešenlakām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāslākām-at puen-at, er ōenž-at kiñelāt-at, oļlašen šind'žat-at, kuyuzan osmañd'žāžām-at urem-gats kil'skaren purtat-at, šurno-γāt's-at ariākšām luktun, užalen, ik ate ši-βundum temāt, βol'āk-kāl's-at ariākšām luktun, užalen, kok ate ši-βundum temāt, müj-yül's-āt, šištā-γāt's-at, kajāk-βuso-γāt's-at, jālnāk-koβašte-γāt's-at luktun, užalen, kum ate ši-βundum temāt. kok atāžām toneōāške nalān, ik-tāžām ond'žāko nalān, tšotlen parña-jāžānāšt šumšaš taneš, ūšlel-jolžo ja-γālyen šoyāšaš taneš tšotlen pātātāme, kuyo ši-βundo kazna-perkeōām pu-γāt'set il'e! manān, joōān, ōtōnen kumalna kok jal-jamayāt tene. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

Geld, auch vom Vieh den Überschub herbeiholend, verkaufend, füllen sie zwei Gefäße mit Geld, auch vom Honig, vom Wachs, vom Geflügel, vom Pelz den Überschub herbeiholend, verkaufend, füllen sie drei Gefäße mit Geld. Zwei Gefäße unter den Kopf gebend, eins hervornehmend, solange zählend, bis die Gelenke ihrer Finger starr werden, bis die Füße des Tisches ausrutschen, „Gib einen unzählbaren Vorrat in Geld!“ sagend, bittend, flehend beten wir zwei Dörfer zusammen, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, unserem weißen Zaren Wohlergehen gebend, der Gattin des weißen Zaren, seinen Kindern auch Wohlergehen gebend, den Weg des weißen Zaren, seiner Gattin, seiner Kinder auch erfolgreich machend, wenn sie [zu Hause] sitzen, auch glücklich machend, am Wege auch, von unten auch, von oben auch beschützend, sie vor angezogenen Kleidern, bewahrend sie vor den Waffen im Gürtel, bewahrend sie vor Verleumdungen, Verdacht, bewahrend sie von bösen Feinden, gib unserem weißen Zaren Kraft, damit er die gegen ihn kämpfend kommenden fremden Völker besiege! Die unserem weißen Zaren gutgesinnt sind, kehre uns zu, die Feindseligen jage — ihre Hände, Füße fallen lassend — zurück! „Gib eine gute Lebenszeit, ein ruhiges Leben!“ sagend, bittend, flehend beten wir, Leute der beiden Dörfer, ein großes, perlenhaariges Roß auswählend, guter, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, siehe, die zwei Dörfer haben Leute, die in den Dienst des weißen Zaren gehen. In dem Dienst des weißen Zaren ist es auch kalt, auch warm.

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumet möngö oš kuyuzalann[a]-at 'ešenlakēm-at puen-at, oš kuyuzan pomāš-joltašāžlan-at ešenlakēm-at puen-at, šošš,šo iye-šubužlan-at taza ešenlakēm-at puen-at, oš kuyuzalan-at, pomāš-joltaš, šošš,šo iye-šubuštlan-at koštmašāšt-at kornan-at šten-at, šind'žamaštāšt-at rāskalan-at šten-at, koštmaštāž-at ülüt's-āt küšüt's-āt saklen, tšii-me burjemž-γāt's-at saklen-at, talβe kuralže-γāt's-at saklen, jola-βälä-γāt's-at saklen-at, ademe tušman-gāt's-at saklen-at, oš kuyuzalanna βaštarešāže karedalaš tolšo jot kalāk-βälakām šenāšāšlāk βijam pū! oš kuyuzalanna poro šonāšāžām šaβuren konden, osal tušman šonāšāžām, kit,šam jolžām βelaltaren, tupuñ pastren kolto! poro ümür emen ilāšām pu-γāt'set ile! manān, jodān, ötönen kumalna, kok jal-jamayāt tene, kuyo t'sind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!“

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumet möngö onan kok jalāštān-at oš kuyuzan kāzmatlan kajše-βälak ulo. oš kuyuzan kāzmatāštāže jüštüz-āt ulo dār, šokšāž-at ulo dār. tuđun nele kāzmat,šām-at kuštulyeš šten, tšii-me burjemže-γāt's-at saklen, talβe kuralže-γāt's-at saklen, ak-βälä jola-βälä-γāt's-at saklen, ojlāmo jālmāž-γāt's-at saklen, kužo kāzmat,šām küt'sük šten, aβaž at'saž rāskal dene, rodo šošš,šāž rāskal dene, tošken koštmo malündāškāže, šoššmo kušmo elāškāže t'seβer ešen šaβuren kondo-γāt'set ile! manān, jodān, ötönen kumalna kok jalna dene, kuyo, t'sind'že punan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!“

Den schweren Dienst leicht machend, vor den angezogenen Kleidern auch beschützend, vor den Waffen im Gürtel auch beschützend, auch vor Verleumdungen, Verdacht beschützend, vor Gerede schützend, den langen Dienst kurz machend, mit dem Glück seines Vaters, seiner Mutter, mit dem Glück seiner Verwandten, bringe ihn heim auf den Boden, welchen er getreten hat, in sein Geburtsland, wo er erzogen wurde, schön, glücklich!“ sagend, bittend, flehend beten wir zwei Dörfer zusammen, ein großes, perlenhaariges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarne dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, auch unseren beiden Dörfern Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen Frieden gebend, auch lange Lebenszeit gebend, ein unerschöpfliches Glück gebend, den unteren Nebel aufsteigen lassend, den oberen Nebel heruntersteigen lassend, die zwei Nebel gegeneinander treibend, zwischen den beiden Nebeln kehrt scheinend die glänzende Sonne zurück. Die den ehemaligen Leuten gegebene, vielen Leuten gegebene, unseren alten Urvätern, Großvätern gegebene lange Lebenszeit, das unerschöpfliche Glück, viele Jahre ohne Seufzer zu leben, dies bittend, flehend beten wir, Leute der beiden Dörfer, ein perlenhaariges, großes Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

Erbarne dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Nachdem du auch dies gegeben hast, sagt der *molla*: „Nun wählten mich die Leute von zwei Dörfern, ein Wort zu sagen. Vielleicht sage ich den Anfang am Ende, vielleicht sage ich das Ende am Anfang. Wir haben kein Buch, das wir [in die

„*serlaye, poro, küdürätle kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jallan-at ešenläkäm-at puen-at, jüt-omäştlan-at tənäsläkäm-at puen-at, ešenläkäm-at, kuž[oj] ümürüm-at puen-at, kürülttümö rəskaläm-at puen-at, ülül tüträm-at küškö küzükten, küşül tüträm ülkö bolten, kok tüträm baş äšten, kok tüträ kokla-γät'sən oš keŋše onđžen şaßurna. tošto marijlan pumo, şimer kaläklan pumo, tošto kuyeze koŋşalanna pumo kužo ümürüm, kürülttümö rəskaläm şuk[oj] iŋ marten ,aŋ aßap' mande ilaş, tudum jodän, ötonen kumalät kok jal jamayat-ßälak kuyo t'siñd'ze punan orkamak şoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!*“

serlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö molla kalaşa: „onan miñam-at ik mut kalaşaş şoyaltenat kok jal jamayat-ßälak. älä onđ'žälžäm şojäk konden kalašem, älä şojälžäm onđ'žäk konden kalašem. kuŋšen okaş kändyändä uke, tošto kuyeze koŋšana, tošto marij tunuk-tumo jülä öne kumalna. ik mutem tüžem südö ik mutlan toßälen, kaßäl äšten nal-γät'set il'e. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!“

„*serlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tudum-at pumet möngö kok jallan-at ešenläkäm-at puen-at, kok jal köryşķonä osal tuşmanäm it purto! älä jälme jazäkna ulo, älä şonämo jazäkna ulo. mo jazäkna ulä-γän-at, kudalte! taŋše kumalme kumaltäşnam kăßäl äşte! er-at kaş-at ßütşken koştmo, kuyo, şij poŋşan, şij orzan, t'siñd'ze punan orkamaket liŋže! kumalme kumaltäşnam kaßäl äşte! poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!“*

Hand] nehmen können, damit wir daraus lesen können, wir beten mit dem Glauben, den unsere ehemaligen Urgroßväter, Großväter, ehemalige Leute uns gelehrt haben. Nimm eines meiner Wörter für tausendhundertundein Wörter gewogen an! Gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, unseren beiden Dörfern Wohlergehen gebend, laß keine bösen Feinde in unser Dorf hinein! Vielleicht hat unsere Zunge Sünden, vielleicht haben wir Sünden in Gedanken. Was für Sünden wir auch haben, verzeihe sie! Nimm unser heute gesprochenes Gebet an! Du sollst in der Früh, abends ein geliebtes, großes, perlenhaariges Roß mit großem, silbernem Schweif, silberner Mähne haben! Nimm unser gesprochenes Gebet an, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

Nach der Opferung, nachdem das Fleisch gekocht ist, nehmen sie das Fleisch aus dem Kessel heraus. Nachdem sie das Fleisch herausgenommen haben, zerstückeln sie es. Erst schneiden sie von allen Knochen den *şübö* (Opferfleisch) ab und geben es in ein anderes Gefäß. Dem Berichterstatte des großen Gottes geben sie eine weiße Gans. Die weiße Gans schlachten sie zugleich, putzen sie, kochen sie in einem anderen kleinen Topf, und nachdem sie gekocht ist, zerstückeln sie sie in einem anderen Gefäß. Nachdem sie das Fleisch zerstückelt haben, stecken sie das *şübö*-Fleisch an einen Lindenstab. Erst schneidet der *molla* ästige Lindenstäbe mit Rinde dreimal. Nachdem er ihn abgeschnitten hat, fügt er quer auf den Lindenstab, mit dem Messer zerschnitten, den dreimal abgeschnittenen Lindenspan. Der *molla* betet

t'soklen kumalmöngö, šal küimöngö šalām boltat pot-kāt'sān. Boltāmöngö šalām padāštat. perboi βiye luž-γāt's-at nalāt šūbüm pošna ateš. kuyo jumun bit'iažāžlan oš kombām puat. oš kombām tunam-ak šūškülün, erakten, pošna iže podeš šoltat, küimöngö pošna padāštat. šal padāšten pātarmöngö šūbö-šālām pište boštāres keredat. perboi pište-božān boštārām kum-gana šuleš molla šümžö dene. šulmöngö pište boštāreš küžö dene šelan toreš pāžakta kum-gana šulun nalme šüm šānd'žāžām.

molla pište-boštār šulmuž γodām uduleš: „šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tašše kok jalna dene kumalna. kumalme kumaltāšnam-at kaβāl āšte! kumalaš tol māna γodām talyāḏōnam ālä suklanan kot,šo ulo, ālä užun kertte kot,š[fo] ulo. užun kerttāmāžān šedaye boštār-γahe šümžüm mokšāžām pūtškültäre! poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ! šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! šedaye malānde šeredām-at pūtškültären pū, malānde kaznadām-at šeday-ak pūtškültären puen šind'že, poro, küdürätle, kuyo jumo!“

kumalaš miše-βalak namijat jokmam, mellam, poremēšām. βiye šten šuktumöngö kumalaš miše-βalak šortam tšükten kumalāt. molla uḏulaš tūnāleš: „šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tašše, iz-arña keššān, škañet kumalna šange kūt'šümüž dene, inde küi'süž dene kok jal jamayat tene, üjān-šörān kindet tene, kuyo jasman šorbat tene, kuyo nemer poḏet tene, kuyo ona-puet tene, amijañ üšet tene, šiγ sösāt tene, kuyo šiγ šortat tane,

während des Schneidens des Lindenstabes: „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Heute beten wir zwei Dörfer zusammen, nimm unser gesprochenes Gebet an! Als wir beten kamen, vielleicht gibt es jemand, dem es nach unserem Füllen gelüftet, uns das Füllen neidet. Der es neidet, dessen Herz, Leber zerschnitze so, wie dieser Stab ist. Gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Lasse auch die Ader der Erde zerstückeln, lasse deine Bodenschätze aushauen und gib sie her, gütiger, allmächtiger, großer Gott!“ Die zur Opferung Kommenden bringen Geschenke, Pfannkuchen, Käsekuchen! Nachdem sie alles gemacht haben, zünden die zur Opferung Gehenden Kerzen an. Der *molla* fängt zu beten an: „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Heute, Donnerstag, opfern wir, die Leute der zwei Dörfer, dir, vorhin mit Rohem, jetzt mit Gekochtem, mit Buttermilchbrot, mit einem großen [Gefäß] Opfermet, mit einem großen Topf Brei, großem Opferbaum, Millionen von Gürteln, mit silberner Quaste, großer silberner Kerze, geschenktem Brot, dir und deinem großen Bericht-erstatte, mit deinem großen Fleischhölzchen, ein großes, perlenhaariges Roß mit silberner Mähne, silbernem Schweif auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Auch den Leuten unserer beiden Dörfer Wohlergehen gebend, ihren Ehefrauen auch Wohlergehen gebend, auch neun Söhne, sieben Töchter gebend, diesen neun Söhnen, sieben Töchtern, Körper wie ein Schober gebend, auch ein langes Leben, unerschöpfliches Glück gebend, bis der eine zum König geht, bis der andere gut

jokma kindet tene, kuyo bit'ñizet tene, kuyo šāl-šopšaret tene, kuyo t'šind'že punan, šiḡ oržan, šiḡ poťšan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amín!“

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! kok jal jamayat-βälaklan-at ešenlakām-at puen-at, pomāš-joltašāštlan-at ešenlakām-at puen-at, indeš erylām, šām üdürüm-āt puen-at, tu indeš erylē, šām üdürlän kaβan gañe kapām-at puen-at, kužo ümürüm-āt, kürülttümö rāskalām-at puen-at, iktāze kuyuzāš lekšqš taneš, iktāze šimer-kalāklan jöršāš taneš, jot-kāt'š nalān jotāš pušāš taneš. tuđum jođān kumalāt jokma koťšāš kondēn, kuyo t'šind'žepunan orkamak šoyalten. poro, küdürätle, kuyo jumo, amín!“

„šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! tuđum-at pumo möngö kok jalna-βälaklan, škanāšt-at, pomāš-joltašāštlan-at, šoťš.šo iye-šuβuštlan-at taza ešenlakām-at puen-at, jüt-omāštlan-at tēnāšlakām-at puen-at, kuž[o] ümürüm-āt šuk[o] iḡ marten ,aḡ aβap' mande ilāš, košťmašťāt-at ülüt'š-āt küsüt'š-āt saklen, košťmašťāt-at rāskalan-at āšten, šind'žemašťāt-at rāskalan-at šten-at, šuk[o] iḡ marten ilāš idaluk idaluk βarašem gañe βāťšāmaten, poršān-gañe ümür solen, šište yañe kumultun, mella-üpš kañe üpsält ilāš, kuruk kañe nölton, oto yañe kojāšan āšten, tul yañe tutt[o] āšten, βüt kañe ere šten, iyan kombo, iyan jükt'šölä sajrašen ilāš. tuđum jođāt, ötonāt, kumalāt üjān-šörān kindet tene, kuyo jasman šorβat tene, kuyo ona-puet tene, amijan üštet tene, šiḡ šösāt, šiḡ βulnet tene, šiḡ šortat tene, kuyo šāl-šopšaret tene,

sein wird für das Volk, bis [der Sohn] sich [eine Frau] aus der Fremde nimmt, bis man [die Tochter] in die Fremde verheiratet, dies bittend beten sie, Speisen als Geschenke bringend, ein großes, perlenhaariges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

„Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Wenn du auch dies gegeben hast, den Leuten unserer beiden Dörfer, selbst, ihren Ehefrauen, ihren Kindern Gesundheit und Wohlergehen gebend, ihrem nächtlichen Traum Frieden gebend, ein langes Leben, viele Jahre lang ohne Seufzer zu leben, auf der Reise von unten und oben schützend, auf der Reise auch glücklich machend, [zu Hause] sitzend auch glücklich gemacht, viele Jahre lang leben, von Jahr zu Jahr wie die Schwalben zwitschernd, wie die Seide das Leben ausziehend, biegsam wie Wachs, wie der Duft des Pfannkuchens duftend leben, wie der Hügel sich erhebend, wie das Wäldchen schmeichelnd, wie das Feuer schmackhaft machend, wie das Wasser reinigend, wie Junge habende Gänse, wie Junge habende Schwäne, plaudernd lebend, dies bitten sie, flehen, beten mit Buttermilchbrot, großem [Gefäß] Opfermet, großem Opferbaum, Millionen von Opfergürteln, silberner Quaste, silbernem Zinn, silbernen Kerzen, großem Fleischhölzchen, mit deinem großen Berichterstatter, geschenktes Brot bringend, ein großes, perlenhaariges Roß auswählend, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

Nachdem sie das Gebet zweimal verrichtet haben, werfen sie das Opferfleisch und [gießen] die Suppe in der Schale während des Betens in das Feuer. „Erbarme dich, Geist des Feuers! Dein Rauch ist lang, deine Zunge scharf, lasse es zu dem großen Gott gelangen! Unser heute gesprochenes Gebet nimm

kuyo βit'ñāzet tene, jokma kinde konden, kuyo t'šind'že punan orkamak šoyalten. poro, kūdūrätle kuyo jumo, amin!"

kok-kana uđul pōtarmōngö šüβō-šāl ōene lemām korka ōene uđulun tuluško pāstat. „šerlaye, tul-βodāž! šikšet kužo, jālmet pūsō, kuyo jumulan šukten pātaren pū! taťše kumalme kumaltāšnam kaβāl āštāže! er-qt, kaš-at βūtšken toβālen koštmo, kuyo, t'šind'že punan, ši potšan, ši oržan orkamakše liže! kok jallann[a]-at ešenlākām pū, kürülttümö rāskalām pū! kok jal kör-γqškōnā osal tušmanām it purto! ūmūr poro emen tēnās ilāšām pū! tul-βodāž, šikšet kužo, pūsō jālmet tene tālmatšlen pū! kumalme kumaltāšnam kaβāl āštāže!"

šedāye βiye kumalaš miše jen-βēlaklan molla ōene ut'šo pura-korkaš müj-šorβam pāsten kinde-šūbūm pua. „nā, tiñ t'šoklo erye pujuršo jumulan!" βešāžlan pua: „tiñ kaβa jumulan t'šoklo!" kumušužlan: „pujuršo jumulan t'šoklo!" maneš. βara tu jen-βēlak tuluško t'šoklen šorβa ōene kindam pāstat. „šerlaye, erye pujuršo jumo! taťše kuyo jumulan kumalna kuyo orkamak šoyalten. kuyo jumulan peleštāš-at ‚mil'am išt pelešte', manān it man! tul-βodāž, šikšet kužo, jālmet pūsō, pujuršo jumo ōene erye pujuršo jumulan tālmatlen šukten pātaren pū! taťše kumalme kumaltāšnam kaβāl āštāže!"

t'šoklen pōtarmōngö βara kuyo jumun βit'ñižāžlan t'šoklen tuluško pāstat šüβō-šāl ōene kombān sulđuržum, βuižum, jolžām i lemžām tuluško

an! In der Früh, abends sei das große, perlenhaarige Roß mit silbernem Schweif, silberner Mähne dir lieb, gewogen angenommen. Gib unseren beiden Dörfern Wohlergehen, gib unerschöpfliches Glück! In unsere beiden Dörfer lasse keinen bösen Feind hinein! Gib uns lebenslänglich ein gutes, ruhiges, friedliches Leben! Geist des Feuers, dein Rauch ist lang, mit deiner scharfen Zunge verdolmetsche es! Er soll unser Gebet annehmen!"

So gibt der *molla* und der Hilfspriester allen zur Opferung gekommenen Leuten, Honigmet in die Bierschale schenkend, Opferbrot: „Da hast du, opfere dem schöpferischen Gottessohn!" Dem anderen gibt er: „Du opfere dem Himmels-gott!" Dem dritten: „Opfere dem Gott Schöpfer!" sagt er. Dann gießen diese Männer betend Honigmet in das Feuer und werfen Brot in das Feuer. „Erbarme dich, schöpferischer Gottessohn! Heute beteten wir zum großen Gott, ein großes Roß auswählend. Sage nicht, daß die zum großen Gott beten, haben zu mir nicht gebetet! Geist des Feuers, dein Rauch ist lang, deine Zunge scharf, lasse es zum Gott Schöpfer und zum schöpferischen Gottessohn verdolmetscht gelangen! Unser heute gesprochenes Gebet nimm an!"

Nach der Beendigung der Opferung werfen sie für den Berichterstatter des großen Gottes offernd das *šüβō*-Fleisch und die Flügel, Kopf, Füße und die Suppe der Gans in das Feuer. „Erbarme dich, Berichterstatter des großen Gottes! Trage dem großen Gott unsere Bitte vor! Heute beten wir zwei Dörfer zusammen. Nimm unser gesprochenes Gebet an! In der Früh, abends soll dir das große, perlenhaarige Roß lieb sein! Geist des Feuers, dein Rauch ist lang, deine Zunge scharf. Mit deiner Zunge geben wir dem Berichterstatter

pāštāt t'šoklen. „šerlaye, kuyo jumun βit'ñizāže, kuyo jumulan βit'ñen tap-šāren pū! taťše kok jalna ōene kumalna. kumalme kumaltāšnam kaβāl āštāže! er-at kaš-at kuťšen βūtšken toβālen koštmo kuyo t'šind'že punan orkamakše liķže! tul-βodāž, šikšet kužo, jālmet pūsō, pūsō jālmet tene, kuyo jumun βit'ñizāžlan škanže βit'ñenā kuyo oš kombām. poro, kuyo jumun βit'ñizāže, šerlaye!“

βiye jumo pujuršulan t'šoklen pātarmōngō šomālka tuluš kuđaltat kinde ōene šorβam, tul-βodāžlan t'šoklat. „šerlaye, tul-βodāž, kuyo jumulan pujuršulan peleštāšt-at, malam išt pelešte', mañān it man! ške tol'ko pūsō jālmet tene küllō jumun pujuršulan tālmatšlen pū! taťše kok jalna ōene kumalme kumaltāšnam kaβāl āšten kok jalnam-at tuletlet'š, požaretlet'š sakle! tul-βodāž, tuletlan erkām it pū! kumalna üjān-šōrān kindet tene, kuyo iasman šorβat tene. šerlaye, tul-βodāž!“

βara pāštāt mama-okšam mollar kiđeš. molla uđulaš tünāleš: „šerlaye, poro, küdürātle, kuyo jumo!“ kalaša mama-okša pāštāšān lümžüm. onan eltāβaj-at mama-okšam pāšten kumaleš. eryāžlan-at mama-okšam pāšten kumaleš, šurt,šolan-at ešenlākām jodān, mama-okšam pāšten kumaleš. onan eltāβajlan āškanž-at ešenlākām-at puen, eryāžlan-at ešenlākām-at puen, šurt köryqžlān-āt ešenlākām-at puen, kužo ümürüm-āt puen-at, kürülttümō kuyo rāskalām-at puen-at, šotš,šo iye-šuβužlan-at ešenlākām-at puen-at, ku-

des großen Gottes selbst eine große, weiße Gans. Berichterstatter des gütigen, großen Gottes, erbarme dich!“

Nachdem sie dem Gott Schöpfer alles geopfert haben, werfen sie Brot in das Nebenfeuer [und gießen] Honigmet hinein, opfern dem Geist des Feuers: „Erbarme dich, Geist des Feuers! Sage nicht, sie haben zum großen Gott Schöpfer gebetet, sie haben zu mir nicht gebetet! Nur mit deiner langen Zunge verdolmetsche es dem Schöpfer des Gottes *küllō*. Unser von zwei Dörfern heute gesprochenes Gebet annehmend, bewahre unsere zwei Dörfer vor deinem Feuer, vor deiner Feuersbrunst! Geist des Feuers, gib deinem Feuer keine Freiheit! Wir beteten mit Buttermilchbrot, großem [Gefäß] Honigmet. Erbarme dich, Gott des Feuers!“

Dann legen sie *mama*-Geld²⁴ in die Hand des *molla*. Der *molla* fängt wieder zu beten an: „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott!“ und sagt den Namen dessen, der ihm das *mama*-Geld [in die Hand] gegeben hat. „Siehe, auch *eltāβaj* betet *mama*-Geld gebend, betet auch für seinen Sohn *mama*-Geld gebend, bittend um Wohlergehen für sein Haus, *mama*-Geld gebend betet er. Siehe, auch dem *eltāβaj* selbst Wohlergehen gebend, seinem Sohn auch Wohlergehen gebend, auch seinen Hausleuten Wohlergehen gebend, auch ein langes Leben gebend, unerschöpfliches, großes Glück gebend, seinen Kindern Wohlergehen gebend, erhaben leben wie ein Berg,

²⁴ Bei PAASONEN *mamala* (Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Kultus der Tscheremissen, KSz. Revue Orientale, II, 125); bei HOLMBERG *māmälä-oksa* „Opfergeld“, vgl. tschuw. *mamačà oksì* „Kleingeld, das in den *keremet* geworfen wird“ (VIŠNEVSKIJ), *memele* (?*māmälä*, SMIRNOV).

ruk-kañe nölton ilaş, umla-yañ oßaren, mella üpş-kañe üpşält ilaş, porşən gañ[e] ümür solen, tul-yañe tutlo şten, ßüt kañe ere şten, idaluk idaluk ßa-rašem gañe ßätşämaten, iyan kombo, iyan jükt'şö-yañe saıraşen ilaş kužo ümürüm pu-γät'šet il'e!" manən mama-okşam pāšten kumalāt: „poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ! şerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! onan mama-okşam pāšten kumalše-ßälaklan-at şkanāšt-at esenlākām-at puen, pomāş-joltaş, şotş,şo iye-şußušt-ßälaklan-at esenlākām-at puen-at, jüt-omāştlan-at tənāş-lākām-at puen-at, koştmaştāşt-at kornan āšten, şind'žemaştāşt raskalan āšten, oilāmo jālmaştām-at ßüt-kañe joyaltaren ak-ßälä jola-ßälä-γät'ş-at saklen, ademe tuşman-gāt'ş-at saklen, loktāzo pužukt'şo-γät'ş-at saklen, tşijme ßur-yem-gāt'ş-at, talße kural-γät'ş-at saklen, oltāmo tul, şolşo pot-kāt'ş-at saklen şuk[o] i j marten „aj aßap' mande ilaş tošto γot,şo kuyeze kot'şalanna pumo kužo ümürüm pu-γät'šet il'e!" manən, joðän, mama-okşam pāšten kumalāt: „poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ! şerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! onan mama-okşam pāšten kumalše-ßälaklan şkanāšt-at, pomāş-joltaş, şotş,şo iye-şußušt-ßälaklan-at, şurt-körγoştlan-üt esen tənāş ilāşām-at puen-at, ßit'şā ðit'ş kum dürlö ßol'āk perkedām-at puen-at, idām dit'ş, klat tit'ş kum dürlö şurno-perkedām-at puen-at, otvor ðit'ş şuko mükş-kazna perkedām puen, şuko sondāk tit'ş tşotlen pētātāme şij şörtñö kazna-perkedām-at puen-at, joðän tolşālan opten koltāşāş taneş, küţşen tolşālan numalten koltāşāş taneş,

wie der Hopfen, so angeschwollen, wie der Duft des Pfannkuchen duftend leben, wie die Seide das Leben ausziehend, wie das Feuer schmackhaft machend, wie das Wasser reinigend, von Jahr zu Jahr wie die Schwalbe zwitschernd, wie die Junge habende Gans, der Junge habende Schwan plaudernd leben, gib ein langes Leben!" sagend, das *mama*-Geld hingebend beten sie: „Gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen! Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Den das *mama*-Geld hinlegenden Betenden selbst Wohlergehen gebend, ihren Ehefrauen, ihren Kindern auch Wohlergehen gebend, ihren nächtlichen Träumen auch Frieden gebend, auf der Reise auch Glück gebend, sei [zu Hause] sitzend auch glücklich machend, ihre Zunge fließend machend wie Wasser, bewahrend sie auch vor Verleumdungen, Verdacht, beschützend sie vor feindlichen Menschen, bewahrend sie auch vor Verderbern, Zauberern, vor angezogenen Kleidern, bewahrend sie vor Waffen im Gürtel, beschützend sie auch vor Feuer, heißem Kessel, lasse sie viele Jahre ohne Seufzer leben, gib ihnen ein langes Lebensalter wie unseren ehemaligen Urvätern, Großvätern!" sagend, bittend, legen sie *mama*-Geld hin und beten: „Gütiger, allmächtiger, großer Gott! Den Betenden, die das *mama*-Geld niederlegten, ihnen selbst, ihren Ehefrauen, ihren Kindern, ihren Hausleuten ein glückliches, ruhiges Leben gebend, einen vollen Stall großen Vorrats, ihm eine volle Tenne, einen vollen Speicher Vorrats in dreierlei Korn gebend, einen vollen Haushalt großen Reichtum in Bienen gebend, eine volle Truhe großen Reichtum in unzählbar vielem Silber-, Goldschatz gebend, bis wir die bitten Gekommenen [ihren Ranzen] vollladend weglassen, die Bettler ohne Reisevorrat nicht entlassend, den hungernd Einkehrenden, den hungernd Gekommenen nicht satt entlassen,

šužen puršum, šužen tolšām temen koltāšaš taneš, ümbälänäšt küpsän bur-
 yem nalēn tšijšaš taneš, šere šönd'žäl nalēn jüşäš taneš, ümür pojan ilāš
 manēn, jođān, mama-okšam pāšten kumalāt. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!
 šerlaye, poro, küdürätle, kuyo jumo! mama-okšam kumalše-βälaklan ešen-
 lakām-at puen-at, ülül tütrām küškö küzükten, küšül tütrām ülkö bolten,
 kok tütrām βaš āšten, kok tütrā kokla-γāt'šan oš keŕše ondžen šaβurna. tošto
 marijlan pumo, šimer-kalāklan, kuyeze kot'šalanna pumo kuž[o] ümürüm,
 kürülttümö rāskalām pu-γāt'šet ile! manēn, jođān, ötonen, mama-okšam pāš-
 ten kumalāt. poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!"

mama-okšam pāšten kumalmöngö šälām lumen pasmältät.

kumalaš miŕše jen-balak kiđešāst ik pađraš šāl öene eyert'še kindām
 kuŕšen šoyalāt. βara molla udulaš tündäš: „šerlaye, poro, küdürätle, kuyo
 jumo! taŕše kok jalna öene kumalna. kumalme kumaltāšnam-at kaβāl āšte
 mälände šeredām-at poŕšältaren, mälände kaznađām-at poŕšältaren, šedāye
 ške poro, küdürätle, kuyo jumo, lumen šujen pū! poro, küdürätle, kuyo
 iumo, amiñ! malet'šna ožno ške pasmalte, poro, küdürätle, kuyo jumo!
 βasmällä manēn pasmalten šind'že!" βara kum-gana marten kiđaštām šujat
 küškö. βara „βasmällä, poro, küdürätle, kuyo jumo, perkan āšte!" manēn
 koŕškaš tündälat.

šälām koŕšmāšt möngö lužum, kot,šo šälžäm, lemžäm, ate šüjältāš βüt,-

bis sie keine zottigen Kleider anlegen, bis sie nicht trinken salzloses Salz,
 in unserem ganzen Leben reich lebend, sagend, bittend, *mama*-Geld nieder-
 legend beten sie, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen! Erbarme dich,
 gütiger, allmächtiger, großer Gott! Dem *mama*-Geld Opfernden auch Wohl-
 ergehen gebend, den unteren Nebel hinaufsteigen lassend, den oberen Nebel
 herabsteigen lassend, die zwei Nebel gegeneinander treibend, die glänzende
 Sonne zwischen den zwei Nebeln scheinend kehrt zurück. Gib das den ehe-
 maligen Leuten Gegebene, den Völkern der Welt, unseren Urgroßvätern, Groß-
 vätern gegebene lange Leben, unerschöpfliches Glück! sagend, bittend, *mama*-
 Geld niederlegend, beten sie. Gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!"

Das *mama*-Geld niederlegend, nach dem Gebet das Fleisch aufhebend,
 sagen sie *βasmällä*. Die zur Opferung gekommenen Leute stehen, ein Stück
 Fleisch mit einem Käsekuchen und Brötchen in den Händen haltend. Dann
 fängt der *molla* zu beten an! „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer
 Gott! Heute haben wir, beide Dörfer zusammen, gebetet. Unser gesprochenes
 Gebet nimm an! Auch die Ader deiner Erde öffnend, auch den Schatz deines
 Bodens öffnend, du gütiger, allmächtiger, großer Gott, so erhebend, aus-
 streckend gib es, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen! Du selbst sage
 vor uns *βasmällä*, gütiger, allmächtiger, großer Gott! *βasmällä* sagend koste
 es!" Dann strecken sie dreimal ihre Hände hinauf. Und dann sagend:
 „*βasmällä*, gütiger, allmächtiger, großer Gott, mache es gesegnet!" fangen
 sie zu essen an.

Nachdem sie das Fleisch aufgeessen haben, verbrennen sie die Knochen,
 das übriggebliebene Fleisch, die Suppe, das Wasser zum Geschirrspülen, alles
 verbrennen sie im Feuer. In manchen Dörfern hängen sie die Haut des Füllens

šüm βiye tuleš jülältät. južo jalāšte talyāde koβaštām pū βuješ, lomaš mutšašeš šakat, nemnan dene jülätät. pum šuko optat puralen, βara pū ümbäke talyāde koβaštām šalaten pāštat. koβašte jülen pātāme möngö βara tul jār korōdat. korōāmo γodām molla uđuleš: „šerlaye, poro, küdürätle, kuyo, jumo! taťše kok jalna dene kuyo t'šind'že punan orkamak šoyalten kumalna. er-qt kaš-at kuťšen βüťšken toβālen koštmo šij poťšan, šij oržan orkamaket ližē! ārβež[e] ārβeže jen uluna, älā koβaštām pütšnā, älā lū jāžānžām išnā mū, älā jol nāmalan toškāšna. poro, küdürätle, kuyo jumo, āške tol'ko it kajžandāl! kuđo moyārām purtušna-γān, tu moyārām βüťšken toβālen nal! kuyo jumulanna puen kumaln[a]-qt, pört tit's ješān liñā, manān, ilāš idām dit's, klat tit's šurnan liñā manān, ilāš βit'sā dīt's βol'ākan liñā manān, kuyo sondāk tit's šij-βundo kazna oksān liñā, otvor dīt's kuyo mükšān liñā, manān, moktanen ilāš, poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ! poro, küdürätle, kuyo jumo, kumalme kumaltāšnam-at kaβāl āšte, kok jallan-at kužo ümürüm, kürülttümö rāskalām pū! iktāšt βešāštlan puen nalān ilšāš taneš, ār-mo-γāt's jōnōm puen šind'že! poro, küdürätle, kuyo jumo, amiñ!“

βara pörtōlōt kumalaš mišē jen-βālak šurtan šurtuškuš. molla, utšo i molo šomālka jen-βālak pörtōlōt talyāde pušo šurtanāške. βara talyāde pušo šurtan molla dene utšum, molo šomālka jen-βālakām pukša jüktā, arakam jüktā, βara mollam namijen gođa šurtuškužo.

an einen Baum, an eine Stange, bei uns wird es verbrannt. Sie laden viel Holz aufeinander, dann breiten sie die Haut des Füllens auf den Holzstoß. Nachdem die Haut verbrannt ist, beschreiben sie [mit einem brennenden Holz] einen Kreis um das Feuer herum. Inzwischen betet der *molla*: „Erbarme dich, gütiger, allmächtiger, großer Gott! Heute beteten unsere zwei Dörfer zusammen, ein großes, perlenhaariges Roß auswählend. In der Früh und auch abends soll dieses dein Pferd dir lieb sein, gewogen angenommen! Wir sind noch jung, vielleicht haben wir in die Haut eingeschnitten, vielleicht haben wir auch seine zehn Gelenke nicht gefunden, vielleicht sind wir darauf getreten. Gütiger, allmächtiger, großer Gott, sei nicht wählerisch! Mit welcher Seite wir es auch hineingetragen haben, nehme diese Seite geneigt an! Unserem Gott gebend beteten wir, damit wir prahlend leben können, daß unser Haus mit der Familie voll geworden ist, unsere Tenne, unser Speicher mit Getreide voll geworden ist, unser Stall von Vieh voll geworden ist, unsere große Truhe vom Geld voll geworden ist, unser Haushof von Bienen voll geworden ist, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen! Gütiger, allmächtiger, großer Gott, unser gesprochenes Gebet nehme an, gib unseren beiden Dörfern ein langes Leben, ein ununterbrochenes Glück, bis wir einander geben können und nehmen können, gib in allem Mittel, gütiger, allmächtiger, großer Gott, Amen!“

Dann kehren die zur Opferung gekommenen Leute heim. Der *molla*, der Hilfspriester und die anderen Gehilfen gehen zum Hauswirten, der das Füllen gegeben hat. Dann gibt der das Füllen gebende Hauswirt dem *molla*, dem Hilfspriester und den anderen Hilfsleuten zu essen, zu trinken, gibt [ihnen] Branntwein zu trinken, bringt dann den *molla* nach Hause.

21. Das große Opferfest (*kuyo küšö*).

nemnan kuyo küšüm štat. lū jal. dene ik bereš kumalāt meran lümān jalān küš[ö]-otāškāžo poḡānen. lu jalān lümžö: meran, kušna, βedres, tošto orja-muṭšaš, ū orja-muṭšaš, amd'že-muṭšaš, ize keltej, kuyo keltej, kožla-jal, t'saška. kum ūlan pörök puat. perboi petrolet's kok aria ožno lū jal dene kanašat molla-βalak, mo keṭšan tünäläš jumulan puas. kanašämöngö lū jal ārβeže pörjen-βalak jara imnām kuškužun amd'že-muṭšaš jalāš poḡānat kaš tene keṭše šitš,šaš kodām sürem pastraš. amd'že-muṭšaš poḡānämöngö sürem-tumo jār kum jār šaβurnat. βara kum jār šaβurnumöngö šeläk-olmāš tolāt. šeläk-olmāš luktut sürem-kalākkan šör-βälām, puštum i mellām. šör-βälām, puštum molla t'sokla, sürem-kalāk-βalak šuken šind'žen kumalāt molla udulmo ḡodām. t'soklen kumalmöngö lukmo (t'soklāmo) šör-βälām, puštum, mellām sürem-kalāk-βalak koṭškāt. šeläk-olmāško üdür-βäläk poḡānat. šör-βäl koṭšmöngö sürem-kalāk ārβeže-βalak üdür-βäläkən urβaldāštām kuṭšen lupš tene kērat, „šükšondaledām pastrena“, manān. βara tušto koṭšmöngö pelāže kaja keltejaške, pelāže orja-muṭšaške. sürem-kalāk-βalak jüt βošt lū jalām βiye sürem pokten šaβurnat

21.

Bei uns macht man das große Opferfest so, daß zehn Dörfer an einem Platz opfern, in dem Opferwäldchen des Dorfes namens *meran* [Hase] sich versammelnd. Die Namen der zehn Dörfer sind: *meran* [Kojanovo], *kušna*, *βedres*, *tošto orja-mu,ṭšaš*, *ū orja-m.*, *amd'že-m.*, *ize keltej*, *kuyo k.*, *kožla-jal* [Kozlajalovo], *t'saška* [Čaškinoj]. In drei Jahren opfert man einmal. Erst beraten sich zwei Wochen vor Peter[-Paul] die *molla* der zehn Dörfer, an welchem Tag sie anfangen sollen, dem Gott zu opfern. Nach der Beratung versammeln sich die jungen Leute der zehn Dörfer zu Pferde in dem Dorfe [namens] *amd'že-mu,ṭšaš*, um abends bei Sonnenuntergang den Teufel zu vertreiben. Versammelt in *amd'že-mu,ṭšaš*, gehen sie dreimal um die *sürem*-Eiche herum, und dann, dreimal herumgegangen, kommen sie auf den Opferplatz. Auf den Opferplatz werden den vertreibenden Leuten süßer Rahm, gebrannter Gerstenbrei und Pfannkuchen gebracht. Mit diesem süßen Rahm und Brei opfert der *molla*, die Vertreibenden beten kniend, indem der *molla* betet. Nach der Opferung und dem Beten essen die vertreibenden Leute den herausgebrachten süßen Rahm, Brei und die Pfannkuchen. Auf dem Opferplatz versammeln sich Mädchen. Nachdem sie den süßen Rahm aufgegessen haben, schlagen die Burschen der vertreibenden Leute die Kleider der jungen Mädchen, beim Saum der Kleider anfassend, mit der Rute mit den Worten: „Wir vertreiben deinen *šükšondal*.“ Dann, nach dem Essen, geht die Hälfte nach *keltej*, die Hälfte nach *orja-mu,ṭšaš*. Die vertreibenden Leute gehen nachts um alle zehn Dörfer herum, den Teufel vertreibend, zu Pferde und im Wagen, ein Paar oder drei Pferde vorspannend, eine Glocke anbindend, auf der Harmonika spielend. Die jungen Leute selbst gehen jeder zu seinem Ver-

*jara imñan i orβa ðene par il'e troikam kiťšken, ongār kālðen, garmon
šokten. ške roðan roðāškāšt purat. lū jalāšte βiye βer-qt sürem-kalāklan
šelak-olmāško šör-βālām luktut. βolyaltmeške lū jal-γāt's sürem pokten sa-
βurnat. en pātartāš kušnaš poγānat. kušnaš poγānāmöngö sürem-kalāk-βālak
keťšā-βal marten ilat, kušten šoyat uremāšte poγānen. tu keťše pörtolot kušna-
-γāt's terkāšt. sürem-kalāk pörtolmeške jal sajān kindā-lākām poγat, ložaš
tene šöñd'žälām i t'šon-t'šot tene okšam. kindālāk poγen pātarmöngö molla
ðene ut'šo poγāmo kindālākām, okšam i müjüm namijat merqanāške. merq-
neš βiye jal-γāt's kindālāk namijen poγānāmöngö βara küsüš purat. kumalaš
miťše teraťš, še oš tuβur-jolašām namijen küs[ö]-otāš purmo-let's ožno βüðeš
jüšťülün oš tuβur-jolašām řšijen kumalaš pura. kudašme βurγemžām tüž-
βälän koda. perβoi molla-βālak kanašat, monar[je] tenge okšam talγāðe
sajān puaš i molo üšküzlän, pašmaklan, kombālan, šorāklan. talγāðām marij
jen namija küs[ö]-otāš. [rušlet's, süäslet's oγāt nal.] okšam talγāðālan per-
βoi oγāt pū, ružalmöngö ize puat. indeš-kana βüðüm pāšten oγeš ružal-
-γān, tu talγāðām möngeš luktut. kumal jumulan puen pātarmeške küs[ö]-
-otā-γāt's jüt, šö-keťšāže jen oγeš kaje. küsüm ik arña il'e lū γeťše štat. kuš-
kužmun, βür-γeťšan i šumat-keťšan küsüm štaš oγāt tünäl i lū γeťše kumal-*

wandten hinein. In den zehn Dörfern bringt man den vertreibenden Leuten von allen Orten süßen Rahm auf den Opferplatz. Bis zur Morgendämmerung aus allen zehn Dörfern den Teufel vertreibend, kehren sie heim. Zuletzt versammeln sie sich in *kušna*. Nachdem sie sich in *kušna* versammelt haben, halten sich die vertreibenden Leute bis Mittag dort auf und tanzen versammelt auf der Straße. [Noch] denselben Tag kehren sie aus *kušna* heim. Bis zur Rückkehr der vertreibenden Leute wird in jedem Dorf das für Brot Nötige gesammelt, Mehl, Salz und, der Seelenzahl nach, Geld. Nachdem sie das für Brot gesammelt haben, bringen der *molla* und der Hilfspriester das für das Brot Nötige, Geld und Honig nach *merqan*. Nachdem sie aus allen Dörfern das für Brot Nötige nach *merqan* gebracht haben, gehen sie dann zum Opferfest. Der zum Gottesdienst Gehende bringt von zu Hause ein weißes Hemd und Unterhosen [mit sich], badet vor dem Eintritt in das Opferwäldchen im Fluß, zieht das weiße Hemd und die Unterhosen an und geht so hinein beten. Seine ausgezogenen Kleider läßt er draußen. Erst beraten die *molla*, wieviel Rubel sie für je ein Füllen und für die anderen Stiere, Kälber, Gänse, Schafe geben sollen. Das Füllen bringt ein Tschermisse in das Opferwäldchen. (Von Russen, Tataren kaufen sie es nicht.) Das Geld für das Füllen geben sie erst nicht hin, sie geben es erst hin, wenn es sich schon geschüttelt hat. Wenn sie neunmal Wasser auf dasselbe gießen und es sich nicht schüttelt, führen sie das Füllen zurück. Bevor sie die Opferrung nicht beenden, geht aus diesem Opferwäldchen weder bei Nacht noch bei Tag jemand hinaus. Das Opferfest feiern sie eine Woche oder zehn Tage lang. Dienstag, Mittwoch und Samstag fangen sie mit dem Opferfest nicht an; und während des zehntägigen Betens, wenn inzwischen ein Mittwoch folgt, beten sie, bis der Mittwoch Mittag nicht vorüber ist, nicht.

mā γoḏām koklaš βūr-yeṭše tolmā γoḏām βūr-yeṭšan keṭša-βal ertāmeške oγāt kumal.

sürem pokten kindäläk poγāmöngö, lū jal-kaläk küsüm šten kumal t'sar-nāmeške pašam bek oγāl āšte. küs[ö]-otāško kumalaš mijat, kön kumalaš kumulžo ulo. βiye jal-βälak βiyen-at oγāt miye. tatše lū jen miya-γān, erlā-šāžām adak tunare miya. keṭšan kumalaš mijen-aq šoyat. ik-kok keṭše kumalmöngö pörtölöt. južužo küsö pātāmeške oyeš pörtöl, kumaleš. kindäläk namiše jen-βälak kumal t'sarnāmeške oγāl pörtöl. miymāšt kodām namijen kodat imne dene. küsö pātāmöngö mijen nalāt par imne kil'sken. molla-βälak lijat: ona-pū sajān ik molla i ut'šo. molla-βälak jütlän umalaš merān jalāš pörtölöt. küs[ö]-oto merān jal-γāl's mündür oγāl, pel uštuš-at oyeš lij. molo kumalaš miše peläl jal jütlän umalaš küs[ö]-otān peṭše tüž-βäkāže lektān umalat. oš tšijme burγemžām kuḏašān šim burγemām tšija umalaš. er dene kiñelmöngö adak ueš jüštülün tu oš burγemžām-ak tšija. küs[ö]-otāšto kumalše jenān tüγö lekmāž šueš-kān, šalmāže šueš-kān, küs[ö]-oto-γāl's tüž-βäke lektān perboi βiye burγemžām kuḏašeš. t'sara moyāržo dene tüγö lektāš kaja. tüγö lekmöngö leṭe βüt tene jüštülün ueš tu burγemžām tšija. leṭe βüt küs[ö]-oto tüž-βälne teγak pot tene šolān šoya kumalaš miše

Nachdem sie den Teufel vertrieben und das für das Brot Nötige gesammelt haben, bis die Leute von den zehn Dörfern das Beten am Opferfest nicht beendet haben, bis dahin verrichten sie überhaupt keine Arbeit. Es gehen in das Opferwäldchen beten, die Lust haben, zu beten. Sämtliche Leute von allen Dörfern gehen nicht hinein. Wenn heute zehn Männer gehen, gehen morgen wieder ebensoviel. Täglich geht man hin beten. Nachdem sie ein, zwei Tage gebetet haben, gehen sie nach Hause. Manche gehen bis zur Beendigung des Opferfestes nicht nach Hause, sie beten. Die Leute, welche das für das Brot Nötige bringen, gehen bis zum Ende des Gottesdienstes nicht nach Hause. Wenn sie kommen, wird es mit dem Wagen gebracht. Nach Beendigung des Opferfestes bringen sie es, ein Paar Pferde vorspannend, fort. Bei jedem Opferbaum ist je ein *molla* und ein Hilfspriester. Die *molla* kehren nachts in das Dorf *merān* schlafen ein. Das Opferwäldchen ist vom Dorfe *merān* nicht weit, es ist nicht einmal eine halbe Werst. Die anderen, aus fremden Dörfern zum Gottesdienst Gekommenen gehen nachts außerhalb der Umzäunung des Opferwäldchens schlafen und übernachten dort. Ihre weißen Kleider ausziehend, ziehen sie schwarze (nicht reine) Kleider für die Nacht an. Morgens nach dem Aufstehen, wieder von neuem gebadet, legen sie dieselben weißen Kleider an. Wenn der im Opferwäldchen Betende hinausgehen muß, wenn er urinieren muß, zieht er, aus dem Opferwäldchen hinausgegangen, erst alle seine Kleider aus, geht nackt hinaus. Nachdem er draußen war, wäscht er sich mit warmem Wasser ab und zieht wieder diese Kleider an. Das warme Wasser steht immer außerhalb des Opferwaldes im Kessel kochend, damit die zum Gottesdienst kommenden Leute sich abwaschen können. Bei jedem Opferbaum schlafen nachts ein bis zwei Männer nicht, sie wachen. Die zum Gottesdienst gekommenen Leute gehen zu den einzelnen Opferbäumen beten,

jen-βalak jüštüläš. ona-βū sajān jüdüüm ik-kok jen opeš umale, βanat. kumalaš mišše jen-βalak ona-βū sajān kumal γoštāt naðār (= mama-okša) pāšten. ona-pu ðek miimöngö utšo-leš jodeš: „tāðe mo-γahe lümän jumulan pumo ona-pū?“ manēn. βara utšo kalašēmöngö tu jumun lümzö ðeneške šinďžēmāž ðene uðulun kumaleš. tšāla keššan βeš jumulan puat.

Opfergeld niederlegend. Nachdem er zum Opferbaum gekommen ist, fragt er den Hilfspriester: „Welchem Gott ist dieser Opferbaum geweiht?“ sagt er. Dann, wenn es der Hilfspriester gesagt hat, betet er mit dem Namen dieses Gottes nach eigenem Können ein Gebet. Jeden Tag opfern sie einem andern Gott.



Die Begriffe 'Ati und Mataeinaa: Ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedlungsgeschichte Polynesiens.

Von Dr. WILHELM E. MÜHLMANN, Berlin.

Die polynesischen Gesellschaftsgebilde werden gewöhnlich *in toto* als „aristokratisch“ bezeichnet und auf diese Weise soziologisch leidlich abgegrenzt gegen die melanesischen Stämme und Gemeinden. Bei einer solchen Generalisierung werden aber die mannigfachen Schattierungen des gesellschaftlichen Aufbaus und der Gesellschaftsfunktionen und die sehr verschiedenartigen historischen Differenzierungen innerhalb der polynesischen Inselwelt leicht übersehen. Das despotische Königtum in Hawaii, wo eine mittlere Bevölkerungsschicht nicht mehr bekannt ist, unterscheidet sich beispielsweise scharf von der sozialen Schichtung auf den Gesellschafts-Inseln. Hier finden wir 1. unabhängige Oberhäuptlingschaften und deren Familien (Adel), 2. einen Stand von Lehensleuten, 3. Hörige; alle drei theoretisch streng kastenartig voneinander geschieden; daneben aber 4. eine allen Schichten zugängliche geheime Gesellschaft als Regulativ der sozialen Mobilität¹. Eine Dreischichtung der Gesellschaft läßt sich terminologisch auch über die meisten anderen Inseln und Archipele Polynesiens verfolgen, soziologisch aber ist sie auf den Marquesas-Inseln, der Oster-Insel, auf Neuseeland sowie auf den meisten Atollen kaum zu erkennen. Höchstens, daß die Gleichheit der Termini *ariki*, *rangatira* usw. ein Fingerzeig dafür ist, daß wir auch in den scheinbar homogenen Gesellschaften „verfallene Schichtungen“ vor uns haben. Für die Gesellschaft der Maori Neuseelands läßt THURNWALD² die Frage offen, ob ihr stark demokratischer Charakter, „das Fehlen des starken Zeremonialismus und der komplizierten Staffellungen, wie wir ihnen sonst in der zentral-polynesischen und mikronesischen Gesellschaft begegnen“, Ergebnisse einer Rückbildung zu einfacheren Verhältnissen sind, oder ob schon die Ausgangskonstellation eine andere war. Sicher ist, daß die Vorfahren der Maori, die etwa im 14. Jahrhundert Neuseeland von den Gesellschafts- und Hervey-Inseln aus erreichten, diese Inseln zu einer Zeit verließen, wo sich der Prozeß der sozialen Schichtung dort in einer anderen Phase befand als zur Zeit COOK's und FORSTER's.

¹ Vgl. MÜHLMANN a (1932).

² Bd. I, S. 169.

Man nimmt heute fast allgemein an, daß die soziale Schichtung in Polynisien wie auch anderwärts, z. B. in Ostafrika, das Ergebnis der Überlagerung früher eingesessener Stämme durch später zugewanderte ist. In Anlehnung an die Vorstellungen bestimmter soziologischer Schulen hat man sich diese Überlagerungen lange Zeit zu sehr nach dem Muster von Eroberung, Unterjochung und Ausbeutung vorgestellt und darüber die konkrete Analyse der Überlagerungsprozesse versäumt. Für Zentral-Polynisien entwickelte die Überlagerungstheorie R. W. WILLIAMSON („The Social and Political Systems of Central Polynesia“, Cambridge 1924). Ausgehend von den Berichten der Log-Bücher der Rarotonga-Insulaner, kam WILLIAMSON zur Annahme eines besonderen ethnischen Stromes der Polynesier, den er nach seinem Hauptgotte als Tangaloa-Leute bezeichnet und von Westpolynisien (insbesondere Samoa und Manua³) aus nach den Gesellschafts- und Hervey-Inseln vordringen läßt. Die Überlieferung der Eingebornen wird mit solchen Vorgängen in Konnex gebracht. Korrigiert und ausgebaut wurde diese Theorie von HANDY⁴, der sich zum erstenmal über die der älteren und der jüngeren Schicht eigene Kultur vernehmen läßt. Danach sind die Tangaloa-Verehrer die eigentlichen Träger der Kultur der Ariki (Kawa-Trunk, soziales Zeremonial, Seefahrt und Fischfang, Plankenschiff, Weben, Flechten), während wir uns die autochthone Bevölkerung am besten nach dem Muster kleinerer melanesischer Feldbauergemeinden mit lokaler Differenzierung der handwerklichen Tätigkeit vorstellen. Der Prozeß der Überschichtung und nachfolgenden Zentralisierung der rechtlichen und politischen Gewalt (Staatsbildung) erscheint am deutlichsten in den Überlieferungen von Tahiti erkennbar. Seine Darstellung habe ich an anderer Stelle versucht⁵. Hier sollen einige seiner sprachlichen Indizien in Augenschein genommen und untersucht werden. Nicht, als ob wir hoffen dürften, aus den heutigen polynesischen Idiomen die hypothetischen Sprachen der Vorfahren beider ethnischen Ströme zu isolieren, für ein solches Unternehmen scheint die Zeit noch nicht gekommen zu sein. (Vgl. darüber auch weiter unten.) Wohl aber läßt sich an Hand einiger soziologisch wichtiger Termini nachweisen, daß ein Wechsel im Gebrauch solcher Termini stattfand. Bestimmte Ausdrücke sind „veraltet“ und werden dann mit Vorliebe in der Kultsprache und in den von Missionaren gefertigten Bibelübersetzungen verwandt. Das geschieht unter anderem mit den archaischen Namen einzelner Inseln. In meiner oben genannten Arbeit wies ich darauf hin, daß unter den archaischen Inselnamen eine merkwürdige Monotonie herrscht, indem Namen wie *Upolu*, *Havaiki*, *Hiti* bzw. *Viti*, *Vavau*, *Tonga*, *Motu* (diese beiden in verschiedenen Verbindungen) öfters wiederkehren, und daß die Bringer der Arii-Kultur (also WILLIAMSON's Tangaloa-Leute), die ja als Seefahrer einen viel größeren Teil der Südsee kannten und infolgedessen Verwechslungen vermeiden mußten, hier eine schärfere Differenzierung hineinbrachten. So wurde im Gesellschafts-Archipel aus *Vavau Porapora*, aus *Uporu Tahaa*, aus *Hava'i*

³ Vgl. auch MEAD, S. 156 f., 174 f.

⁴ HANDY *b* und *c*.

⁵ MÜHLMANN *b*.

Rai'atea, aus *Hiti Tahiti*. — Die Bezeichnung für den Kriegshäuptling der autochthonen Altpolynesier, *fatu* (eigentlich: „Stein“), wird in Tahiti gleichfalls archaisch, findet sich in den Wörterbüchern mit „Herr“, „Meister“ usw. neu interpretiert und wird in den englischen Bibelübersetzungen für „Lord“ verwandt. *Kaina*, Land, wird gleichfalls archaisch und durch *fenua* ersetzt. Die Bezeichnung für Klan, Stamm, Abstammung, *ngati*, weicht dem Ausdruck *mataeinaa*. Dieser Wandel ist soziologisch besonders interessant und soll daher zum Gegenstand einer Analyse gemacht werden.

'Ati.

Übersichten über die verschiedenen Varianten von 'ati und seine austro-nesischen Verwandten finden sich bei CHURCHILL⁶ und TREGAR⁷. In den melanesischen Sprachen findet sich *nati*, *natu* in der Bedeutung von „Sohn“, „Kind“. CHURCHILL erklärt *n* im Anlaut für die ältere Form. *i* im Anlaut haben Polynesien und die zentralen Neuen Hebriden (Efate, Omba, Makura, Malekula). Die polynesischen Varianten nebst ihren Bedeutungen sind: Samoa: 'ati; Maori, Hervey-Inseln, Manihiki, Tongareva, Tuamotu: *ngati*; Gesellschafts-Inseln, Mangareva, Marquesas-Inseln: 'ati (Tahiti auch *nati*)⁸. In Samoa ist 'ati eine Partikel zur Bezeichnung von Häuptlingen gleichen Namens und Titels: 'O le ati Tangaloa⁹. In Ost-Polynesien ist die Bedeutung zunächst einmal: Menge, Volk, Leute, Stamm, Klan, Familie. Die weitere Bedeutung aber ist die der gemeinsamen Abstammung. Im ganzen stellt sich 'ati als ein (für Tahiti ausdrücklich als „patronym“ bezeichnetes¹⁰) Präfix zur Bezeichnung der Abkömmlinge eines gemeinsamen Ahnen dar, die mittels dieses Präfixes sich als soziale Einheit präsentieren. Tahiti kennt noch, ähnlich wie Samoa, *nati ar'i* zur Bezeichnung der „Rasse der Arii“¹¹. Es ist das genealogische, für Polynesien so wichtige Blutsprinzip, das in dem Präfix zum Ausdruck kommt. Den mythischen Charakter zeigt die Tatsache, daß die marquesanischen Missionare den „Stamm Juda“, „Stamm David“ usw. durch *ati-luta*, *ati-Tavite* wiedergeben¹². Ähnlich kennen Mangaia¹³ und Mangareva *ngati* bzw. 'ati als Attribut bestimmter Familien, z. B. Mangar. *Ati-Tope*, *Ati-Kura*, *Ati-Tane*, Volk, Kinder von Tope usw. Der Stamm *Atituiti* wohnte am Fuße des Hügels von Mangareva und zerfiel in zwei Hälften, einen höher wohnenden, *ati-tuiti*.

⁶ CHURCHILL a, S. 198.

⁷ TREGAR a, S. 29. Allerdings ist der „Maori-Polynesian Comparative Dictionary“ von TREGAR, wie SCHMIDT c, S. 142, betont, ohne Berücksichtigung der Lautgesetze gearbeitet und daher mit Vorsicht zu benutzen.

⁸ JAUSSEN, S. 96; ORSMOND b, S. 43; BUSCHMANN, S. 104; STIMSON, S. 137; TREGAR b, S. 7; TREGAR c, S. 11; DORDILLON b, S. 112; PRATT 122; CHRISTIAN, S. 19.

⁹ PRATT, a. a. O.

¹⁰ ORSMOND b, a. a. O.

¹¹ TREGAR a, S. 29.

¹² DORDILLON b, a. a. O.

¹³ CHRISTIAN, a. a. O.

Anthropos XXIX. 1934.

i-runga und einen tiefer wohnenden, *ati-tuiti-i-raro*¹⁴, ein äußerst wichtiger Hinweis für die Stammesorganisation der Altpolynesier.

Charakteristisch ist auch, daß in T o n g a *ati-satalawa* die a r c h a i s c h e und mythische Bezeichnung des Tonga-Volkes ist¹⁵.

Nach T E R A N G I H I R O A wurde in Neuseeland *ngati* zunächst als Präfix für den Namen eines Ahnen gebraucht, um Gruppen verschiedener Abstammung zu bezeichnen. "When the group became large it divided into smaller groups by taking the names of more recent ancestors. The smaller groups became subtribes under their own names, but they joined together for cooperative effort under the original group name, which became a tribal name. A somewhat similar system was employed in the Cook Islands. To the general system there were exceptions in both areas"¹⁶.

Die Klans des alten Tahiti wird man sich vielleicht ähnlich vorstellen dürfen. Auf jeden Fall hat es sich um viel kleinere Verbände gehandelt als die zur Zeit COOK's vorfindlichen Distrikte waren. Das wird nahegelegt in erster Linie durch die g r o ß e Z a h l der mit 'ati bezeichneten Landschaften bzw. Siedlungen auf einem Areal, das sehr viel weniger Distrikte (*mataeinaa*) repräsentiert. So finden wir in Tahiti innerhalb der Distrikte Teahupoo und Tautira allein 11 kleinere, mit 'ati bezeichnete Subdivisionen¹⁷. Gelegentlich, wie im Falle des Distriktes Ati-Maono, finden wir 'ati in der späteren *mataeinaa* sprachlich erhalten; aber dann handelt es sich regelmäßig um besonders kleine Distrikte.

HANDY vermutet, daß die Benennung der Klans nach bestimmten Schutzgottheiten oder vergöttlichten Ahnen eine Spezialisierung nach der wirtschaftlichen Betätigung in sich schloß¹⁸. Schreibt man den Altpolynesiern den Kult T a n e s, des Gottes der Holzschnitzkunst, R o n g o s, des Feldbaugottes, und T u s, des Kriegsgottes, zu, so wären demgemäß *Atitane* der Klan der Zimmerleute, *Atiroo* der Klan der Feldbauer, *Atitu* der Klan der Krieger usw. gewesen. Diese Unterscheidungen bestanden in Tahiti, Hawaii, auf den Tuamotu-, Marquesas- und Hervey-Inseln. In Samoa und Tonga waren die alten lokalen Schutzpatrone ganz überschwemmt von dem System der totemähnlichen Patrone des Tangaloa-Volkes¹⁹.

Man wird sich also die altpolynesischen Gemeinden auch wirtschaftlich nach dem Muster kleinerer papuanisch-melanesischer Gemeinden vorstellen dürfen, die THURNWALD als „arbeitsteilig in örtlicher Verteilung“ bezeichnet²⁰. Und man muß annehmen, daß diese kleineren, örtlich spezialisierten Sied-

¹⁴ TREGGAR c, a. a. O.

¹⁵ CHRISTIAN, a. a. O.

¹⁶ T E R A N G I H I R O A a, S. 30.

¹⁷ Vgl. ORSMOND a, S. 87.

¹⁸ HANDY d, S. 314, nach ORSMOND a, S. 144.

¹⁹ Von den beiden hauptsächlichen polynesischen Wörtern für „Gott“, *atua* und *aitu*, paßt *atua* mehr auf die großen Gottheiten, *aitu* mehr auf die totemähnlichen Schutzgeister. Vgl. MEAD, S. 157.

²⁰ THURNWALD, Bd. III, S. 6.

lungen von den erobernden Arii zu größeren politischen Verbänden — *mataeinaa* — umgestaltet und zusammengefaßt wurden.

In Tahiti lautet die Bezeichnung für „Künstler“, „Handwerker“ *tahu'a* oder *tahu'a ati*²¹, ist also ausdrücklich an die archaische Klanbezeichnung gebunden. Die Arii traten eben als Schätzer, Förderer und Auftraggeber des heimischen Holzhandwerks auf. Nicht anders dürfte es zu deuten sein, wenn Tane, der Gott der Holzhandwerker, nunmehr als „Gott der Schönheit“ bezeichnet wird.

Die einheimischen Kriegshäuptlinge — *fatu* — wurden von den Arii als Unter- und Exekutivhäuptlinge eingesetzt, ein Vorgang, der sich in Form einer Belehnung vollzog, wie ich nachweisen konnte²². Als solche waren sie die „eigentlichen Häuptlinge des Volkes“, mit dem der *ari'i* selber ja nicht in Kontakt kommen durfte. Auch dieser Vorgang wird in die theogonische Ebene projiziert, wenn es heißt: „Taaroa gab Tane seine große Macht“²³.

Nach unserer Auffassung stellt also 'ati den älteren, kleineren, *mataeinaa* den jüngeren, größeren politischen Verband dar. Es ist also von größtem Interesse, zu wissen, welche Bedeutung diesem Terminus zukommt.

Mataeinaa.

Das Wort ist für Polynesien in folgenden mundartlichen Varianten bezeugt: Tahiti *mataeinaa*, Hawaii *makaainana*, Tuamotu-Inseln, Mangareva, Rakahanga *matakeinanga*, Marquesas, Nordwestgruppe, *mataeinaa*, Marquesas, Südostgruppe, *mataeinana*.

Die angegebenen Bedeutungen für Tahiti sind: The subjects of a chief; a certain tribe, clan, or subdivision of the inhabitants²⁴; propriétaires d'un district, district, ses habitants²⁵. In den Tahiti-Texten wird der Ausdruck meist in der Form *vaamataeinaa* aufgeführt, was nach dem Wörterbuch von ORSMOND²⁶ „a division of the land owners“ bedeutet. *Va'a*=Boot, also wörtlich: Landeigner, soviel ihrer in ein Boot gehen²⁷. Öfters werden in den Tahiti-Texten auch *ari'i* und *mataeinaa* nebeneinander genannt und damit die Zusammengehörigkeit von Gruppenoberhaupt und Gefolgschaft zum Ausdruck gebracht. *Mataeinaa* ist soziologisch die Gesamtheit der einem Arii Gefolgschaft (und Abgaben) leistenden Landeigner. Ausdrücklich wird bezeugt, daß nicht die kleineren lokalen Einheiten mit *mataeinaa* bezeichnet wurden²⁸. Im Gegenteil, deren Summation

²¹ JAUSSEN, S. 96.

²² Vgl. MÜHLMANN b.

²³ ORSMOND a, S. 398 f.

²⁴ ORSMOND b, S. 136.

²⁵ JAUSSEN, S. 118.

²⁶ ORSMOND b, S. 307.

²⁷ Nach ELLIS (I, 167) war eine der größten Schiffstypen in Tahiti die *vaa mataaina* oder „public district canoe“. Sie rangierte der Größe nach zusammen mit den Schiffen der obersten Häuptlinge, die zur Zeit ELLIS' noch 50 bis 70 Fuß lang waren.

²⁸ HANDY c, S. 45.

ist *mataeinaa*. Eine gemeinsame Unternehmung von acht *mataeinaa* wurde in Tahiti als *tavaru* bezeichnet ²⁹.

Für Marquesas gibt DORDILLON für *mataeinaa* an: gens, peuple, sujets, suite; ceux qui suivent, qui accompagnent quelqu'un par l'honneur ³⁰ (von mir gesperrt). HANDY bemerkt für Marquesas: „Das Wort *mataeinaa* bedeutet einfach ‚Volk‘, mehr denn ‚gemeines Volk‘, es schließt nicht den Sinn einer niedrigeren Klasse ein. Auf den Marquesas gab es den Begriff einer geringeren Klasse überhaupt nicht ³¹.“

Umgekehrt in Hawaii, wo *makaainana* direkt mit der Hörigenschicht identisch ist. Denn in Hawaii gab es keine mittlere Bevölkerungsschicht. ANDREWS gibt für *makaainana* an: „The laboring class of people in distinction from chiefs; a countryman; a farmer; collectively: the common people in distinction from chiefs; *o na 'lii ame na makaainana*, the chiefs and the common people ³².“

Übrigens verfließt der Ausdruck auch auf einem Teil der Gesellschafts-Inseln so, daß es zuweilen, wie für Raiatea, heißt: *manahune*, *raatira* und *mataeinaa* waren synonyme Ausdrücke ³³. Im allgemeinen tritt aber im Gesellschafts-Archipel die Existenz einer intermediären Schicht von Grundbesitzern, die von den *ari'i* ebenso geschieden ist wie von den *manahune*, deutlich heraus.

Nun zur Etymologie und Semasiologie von *mataeinaa*. Wenn wir eine Tonga- oder Futuna-Urform *mata-kaina-nga* konstruieren, so ist die richtige Schreibweise für Tah. *mata-'eina-'a*, Haw. *maka-'aina-na*, Rakah. *mata-keina-nga*, Marq. *mata-'eina-'a* und *mata-'eina-na*.

Drei oder vier Bestandteile sind erkennbar: *mata* oder *ma* und *ta*, *kaina* und das Suffix *nga* (im Tahiti durch Stimmritzenverschluß ersetzt). *Kaina* ist seinerseits wieder zusammengesetzt aus dem Verbum *kai* und dem Suffix *nga*. Der Wechsel der Vokale *a* und *e* in (*k*)*aina* bzw. (*k*)*eina* ist eine an und für sich in den polynesischen Mundarten häufige Erscheinung, die nicht besonders beachtet zu werden braucht.

Kai ist das in ganz Polynesien und darüber hinaus in vielen Südseesprachen bekannte, sogar ins Pidgin-Englische eingedrungene Verb mit der Bedeutung „essen“ ³⁴. *Kaina* bedeutet im Fut. ³⁵ „être mangé“ und im Tong. ³⁶ „peopled“, im Tah. (*'aina* als archaisches Wort ³⁷) „Land“. Da es in Polynesien auch ein Passiv bildendes Suffix *na* gibt, könnte man geneigt sein, Tah. *'aina* für eine solche passivische Form zu halten und von Fut. und

²⁹ ORSMOND *b*, S. 262.

³⁰ DORDILLON *a*, S. 179; *b*, S. 257; vgl. MOSBLECH, S. 65.

³¹ HANDY *a*, S. 354.

³² ANDREWS, S. 369; vgl. HANDY *e*, S. 5. Für Rakahanga HIROA *b*, S. 51, 59 f. Für Tuamotu TREGAR *b*, S. 34. Für Mangareva TREGAR *c*, S. 48.

³³ HANDY *c*, S. 90.

³⁴ MACDONALD, S. 184 f., leitet *kai* von Efate *kan i* ab, was CHURCHILL *a*, S. 191 f., 478, mit guten Gründen bestreitet.

³⁵ GRÉZEL, S. 146.

³⁶ COLOMB *a*, S. 000.

³⁷ TREGAR *a*, S. 117.

Tong. *kaina* abzuleiten. Da es zwei polynesische Idiome gibt, die urpolynesisch *ng* durch *n* ersetzen — Haw. und SO.-Marq. — müßten sich in diesen beiden Sprachen zwei verschiedene Wörter '*aina* nachweisen lassen. Für SO.-Marq. findet sich '*aina* nur in der Bedeutung von Land, Farm, Feld, Insel usw. angegeben; also entsprechend Fut. *kaiga* (siehe weiter unten); im Hawaiischen Wörterbuch von ANDREWS finden sich tatsächlich zwei verschiedene Wörter '*aina* angegeben, und zwar erstens „a contraction of '*ai*, to eat, to enjoy, and *na* (the participial termination of words, equivalent to English *ing*). An eating, the means of eating, fruits, land generally“; zweitens „being eaten, used passively“³⁸. — Zum Überfluß bezeichnet ANDREWS den Bestandteil *aina* in *makaainana* als „Land“ bedeutend³⁹.

Für Tah. findet sich neben '*ai'a*, Erbesitz, auch '*aina*, als veraltetes Wort für „Land“⁴⁰. Da *ng* im Tah. durch Stimmritzenverschluß ersetzt wird, wäre man an und für sich wohl geneigt, '*ai'a* auf Fut. *kaiga* zurückzuführen, '*aina* dagegen auf Tonga *kaina*, „peopled“, im Sinne von Land = „das Bevölkerte“. Die obigen Angaben über Haw. indessen verbieten diese Deutung und fordern die Zurückführung von '*ai'a* und '*aina*, also auch von *-aina-* auf Fut. und Tong. *kaiga*⁴¹.

Man muß also *eina'a* als doppelte Suffigierung des Verbums '*ai* auffassen.

Das Suffix *anga* oder *nga* bzw. *ga* kommt in allen polynesischen Sprachen vor. Es bildet nach JENSEN „meist Nominalableitungen von den verschiedensten Grundwörtern“, und zwar meist von Verben. „Die häufigste Bedeutung ist die eines Nomens abstractums“, z. B. *tupu*, entstehen, wachsen, und *tupuanga*, Ahnherr, *aliki*, nobilis, *alikiaga*, nobilitas⁴². „Doch geht die abstrakte Bedeutung häufig in die konkrete über und bezeichnet dann entweder den Handelnden oder das Resultat der Handlung oder auch den Ort derselben. Auch hierfür sind die Beispiele außerordentlich zahlreich.“ JENSEN führt deren eine Reihe an⁴³.

Die Nominalableitung zu *kai* lautet also *kaianga* oder *kainga*, und dieses Wort hat tatsächlich die Grundbedeutung „Platz, wo gegessen wurde“, „gemeinsame Mahlzeit“, „Speisereste“, „Abfall“.

W. v. HUMBOLDT⁴⁴ bringt *anga*, *nga* mit dem Sanskritwort *anga* in Verbindung, das im Kawi und auch in einigen heutigen malaiischen Sprachen vorkomme. Die Endung *anga* findet sich im Kawi mehrfach an irgend welche

³⁸ ANDREWS, S. 26.

³⁹ ANDREWS, S. 369.

⁴⁰ TREGGAR *a*, a. a. O.

⁴¹ Es gibt übrigens ein anderes soziologisch wichtiges Beispiel, wo sich statt westpolynesisch *ng* im ganzen übrigen Polynesien *n* findet. Die Nominalableitung zu *tubu*, *tupu*, wachsen, werden, Tong. *tubuanga*, Fut. und Sam. *tupuanga* findet sich im ganzen übrigen Polynesien konstant als *tupuna*, obwohl man für Tah. *tupu'a* (für NW.-Marq. *tupuka*) erwarten sollte. Es mag sein, daß eine solche Konstanz speziell soziologisch wichtigen Termini zukommt.

⁴² COLOMB *b*, S. 114, unter nobilis, nobilitas.

⁴³ JENSEN, S. 57 ff.

⁴⁴ HUMBOLDT, Bd. I, S. CCCCXIX ff.

Worte angehängt, ohne deren Sinn eigentlich zu verändern. HUMBOLDT findet sie nun entsprechend im Maori und Tong. Javanisch ist *hanggê* die Art und Weise, wie etwas geschieht, im Tong. *anga* Stimmung des Gemüts, Gebrauch, Gewohnheit, der Platz, wo etwas vorgeht⁴⁵. „Im Neuseeländischen hat das Wort, wie man aus den Zusammensetzungen sieht, auch diese letzte Bedeutung, allein hauptsächlich die des gemeinschaftlichen Arbeitens⁴⁶.“

Man vergleiche dazu z. B. Sam. *malaga*, Reiseunternehmung⁴⁷.

Im Sam. ist *aga* tun, handeln; im Mangar. Werk; Fut. custom, conduct, use; Rarot. *anga* machen, *angaanga* Werk⁴⁸.

Zu dieser Reduplikation speziell vergleiche für Sam. folgende Stelle aus TURNER: „The Samoans believed in a soul or disembodied spirit, which they called *angānga*. *Anga* means to go, according to the particle of the direction suffixed. *Anga atu* means to go away; *anga mai* signifies to come. The reduplicated *angānga* is used to designate the soul as distinct from the body, and which at death was supposed to go away from the body and proceed to the hadean regions under the ocean, which they called *Pulotu*⁴⁹.“ Also *angānga* auf Deutsch etwa: der Verwichene.

Nach allem ist *anga* oder *nga* ein Suffix, das, gewöhnlich an Verben angehängt, diesen den Charakter des Substantivs und speziell die Tönung der menschlichen handelnden Beteiligung, häufig der kollektiven Beteiligung und damit eine emotionelle Tönung (vgl. Tong. „Stimmung“) verleiht. Fassen wir *kainga* als „das nahrunggebende, besiedelte Land“ auf, so bedeutet also *kainanga* die kollektive Existenz, das gemeinsame Machen, Tun und Handeln der Felddbau-Bevölkerung. Wenn man, wie JENSEN, sagt, daß *nga* Nomina abstracta bilde, so ist doch zu beachten, daß der abstrakte Charakter für unseren Sprachgeist besteht, während mir für das Polynesische doch die soziale oder emotionelle Tönung das Wesentliche zu sein scheint. HUMBOLDT⁵⁰ findet, daß die Endung auf *anga* unserem *-tum* und *-heit* entspreche, KERN⁵¹ vergleicht sie mit holländ. *-heid* und ANDREWS⁵² mit engl. *-ing*⁵³.

Nun zur Frage der Verdopplung des Suffixes. An sich kann ein doppeltes Suffix nicht wundernehmen, wenn man sich mit P. W. SCHMIDT daran erinnert, daß die polynesischen Sprachen das Endprodukt einer Entwicklung darstellen, das selbst erstarrt und nicht mehr entwicklungsfähig

⁴⁵ Vgl. COLOMB a, S. 25 f.

⁴⁶ HUMBOLDT, a. a. O.

⁴⁷ MEAD, S. 213 f. *Malaga* im Tong. „Rede“, „Gespräch“, GIFFORD, S. 257, COLOMB a, S. 191.

⁴⁸ TREGGAR a, S. 13.

⁴⁹ TURNER, S. 16.

⁵⁰ HUMBOLDT, a. a. O.

⁵¹ KERN, S. 100.

⁵² ANDREWS, S. 26.

⁵³ KERN, a. a. O., hält *anga* für identisch mit indones. *-an*, *-ang*, *-eng*, welches Ortsnamen, Nomina instrumenti, agentis, abstracta und collectiva bildet. *-a* als Auslaut im Polynesischen hält er für „phonetischen Nachschlag“. Dagegen JENSEN, a. a. O., ELLA, S. 158, hinwiederum scheint derselben Ansicht zu sein wie KERN, wenn er zu Sam., Rarot. und Maori *nga* malaiisch *an* in Beziehung setzt, das gleichfalls die Fähigkeit habe, aus einem Verb ein Nomen zu machen.

und — gegenüber den melanesischen Sprachen — durch eine weitgehende Lautverarmung gekennzeichnet ist ⁵⁴. HUMBOLDT ⁵⁰ führt für doppelte Suffigierung mit *anga* ein Beispiel an:

Maori *ora* leben, *oranga* Leben, Genesung, *orangatanga* zeitliche Fixierung dieses Vorgangs.

Analog kann man konstruieren: *kai* essen, *kaianga* Essende, Land, *Kaiangānga* (später abgeschliffen zu *kainanga*) Volk, Feldbau-Bevölkerung.

Tatsächlich findet sich die Nominalableitung *kai-nga* bzw. *kaiga* ⁵⁵ (also die einfache Suffigierung) in (soviel ich sehe) allen polynesischen Sprachen.

Tong. als ältester polynesischer Dialekt ⁵⁶ zeigt noch die vollständige Form des Suffixes mit *a* im Anlaut: *kaiaga*.

Fut.	<i>Kaiga</i>	Manihiki	<i>kainga</i>
Fiji (Lau)	<i>kainga</i>	Mangala	<i>kainga</i>
Sam.	<i>'aiga</i>	Tongar.	<i>kainga</i>
Uvea	<i>kaiga</i>	Mangar.	<i>kaiga</i>
Niue	<i>Kaina</i>	Rapanui	<i>kaiga</i>
Pilheni (Santa Cruz I.)	<i>kainga</i>	NW.-Marq.	<i>kaika</i> und <i>'aika</i>
Tikopia	<i>Kaiga</i>	SO.-Marq.	<i>'aina</i>
Paum.	<i>kaiga</i>	Haw.	<i>'ai(n)a</i>
Maori	<i>kaiga</i>	Tah.	<i>'ai'a</i> und <i>'aina</i> ⁵⁷

Es lassen sich nach den Wörterbüchern deutlich drei Bedeutungsschichten unterscheiden. Die eine und offenbar ursprüngliche ist: Handlung des Essens, (gemeinsame) Mahlzeit, Tafel, Fest, Platz, wo gegessen wurde, Speiseüberreste, Essende, Lebensmittel; die zweite, abgeleitete Bedeutungsschicht umfaßt Begriffe wie: Aufenthalt, Erde, Boden, Pflanzungen, Lager, Haus und Wohnung, Haushalt, Heimat, Siedlung, Dorf, Besitz, Eigentum, Reichtum (an Boden, dann auch an anderen Dingen), Erbe, Grundbesitz, Gegend, Land, Distrikt, Welt. Diese zweite Schicht wird auch der Aussprache nach von der ersten unterschieden, im Fut. als *kāinga*, Sam. *'āiga*, Maor *kāinga* gegenüber *kainga* bzw. *'aiga*. Eine dritte Bedeutungsschicht leitet sich aus der zweiten ab und ist charakteristischerweise auf Westpolynesien beschränkt: Verwandter, Verwandtschaft, Freund (Tong.); Familie, Verwandte, Elter, Verbündeter (Fut.); Verwandter, Familie (Sam.); cognatus (Uvea). Diese Bedeutungen finden sich also in Ostpolynesien nicht, was ein Hinweis auf die andersartige soziale Organisation auf diesen Inseln ist.

⁵⁴ P. W. SCHMIDT *a*, S. 33, vgl. SCHMIDT *b*.

⁵⁵ Man hat sich gewöhnt, Maori und Hervey-Ins. *ng* in den übrigen polynesischen Dialekten, wo es vorkommt, mit *g* wiederzugeben, was für Uneingeweihte irreführend ist. Unbefangene Schriftsteller haben stets auch für Tong., Sam. usw. *ng* geschrieben, und dies wäre in der Tat das Empfehlenswerteste. Um aber das Verhältnis zur üblichen Schreibweise zu markieren, schreibe ich für Sam., Tong. usw. statt *g* *ḡ*. Ein phonetischer Unterschied gegenüber Maori *ng* besteht aber nicht.

⁵⁶ DEMPWOLFF, S. 75.

⁵⁷ TREGGAR *a*, S. 117; COLOMB *a*, S. 149, 150; GIFFORD, S. 15, 249; MEAD, S. 131, 134, 213; PRATT, S. 100; KRÄMER, Bd. I, S. 476; VIOLETTE, S. 9; DURRAD, S. 90; TREGGAR *b*, S. 18; HIROA *a*, S. 68; *b*, S. 5; CHRISTIAN, S. 12; TREGGAR *c*, S. 26; CHURCHILL *b*, S. 212 f.; DORDILLOÑ *a*, S. 107; *b*, S. 99, 100, 202; ANDREWS, S. 26; JAUSSEN, S. 163; RAY, S. 95 (146); COLOMB *b*, S. 30, unter „cognatus“; HOCART, S. 23.

Der Bestandteil *mata* findet sich in Verbindung mit einfacher Suffigierung von *'ai* im Haw.: *maka-aina*, in der Bedeutung von: a resident; one belonging to the land and was transferred with, as in ancient times⁵⁸. — Ich komme darauf noch zurück.

Auf Tahiti ist *'ai'a* das Erbe an Grundbesitz, häufig auch als *'ai'a tupuna*, Ahnenerbe, bezeichnet. *'Ai'a tupuna* sind die kleineren Ländereien, die unter Kontrolle eines Unterhäuptlings (*ra'atira* oder *'iato-ai*) stehen⁵⁹. Mehrere (acht?) *'ai'a tupuna* zusammen ergaben eine *mata'eina'a* unter der Schirmherrschaft eines *ari'i*.

* * *

Die konstruierte polynesishe Urform für *mataeinaa* lautet exakt *mata-kaianga-anga* oder *mata-kaiangānga*, abgeschliffen *mata-kainanga*. Eine solche Form dürften wir etwa im Tong. oder Fut. als den ältesten polynesischen Idiomen⁶⁰ erwarten. Aber der Begriff als Ganzes findet sich in Westpolynesien überhaupt nicht, wenigstens nicht in der Fassung, die den Bestandteil *mata* enthält. Dieser Bestandteil muß also irgendwie differentiell-soziologisch für Tahiti und Hawaii gegen Westpolynesien bedeutsam sein.

ANDREWS⁶¹ zerlegt Haw. *maka* in *ma* und *ka*. *Ma* heißt nach ihm (im Haw.) „at, on“ und *ka* „the“, so daß *ma-ka-aina* „einer vom Lande“ bedeuten würde. *Ma*⁶² ist ein im Haw., Tah., Sam., Tong.⁶³ usw. belegtes Wort, das als Konjunktion in der Bedeutung von „und“, als Präposition in der von „mit“, „in“ vorkommt. CHURCHILL gibt für Haw. die Form *me* an. *Ma* ist nach CHURCHILL einmal die Konjunktion „und“. Außerdem aber hat es „eine andere Funktion, die wir als Präposition kennen und anwenden, im Sinne von ‚mit‘, ‚für‘ (um... willen), von da sich differenzierend zu ‚von‘ und ‚wegen‘; diese verschiedenen Zwecke müssen wir in analytischer Rede durch verschiedene Wörter unterscheiden; für den Samoaner genügt es zur Klarheit, *ma* anzuwenden und es den existierenden Bedingungen zu überlassen, den Charakter der damit angezeigten Beziehung zu deuten. Man kann sagen, daß *ma* auf das Nicht-Ich und Nicht-Hier hinweist und es mit dem zentralen Begriff dessen verbindet, das aktiv und gegenwärtig ist“⁶⁴.

Ta ist nach TREGAR eine Partikel in der Bedeutung von „the... of“ (Maori). Im Tah. „of, belonging to“, entsprechend im Haw. (*ka*) und Marq.⁶⁵

Mataeinaa würde demnach in vulgärem Deutsch etwa wiedergegeben werden können mit „die von wegen dem Lande“. Es würde aber auch ein Moment des Schicksals, der Bestimmung enthalten und implizieren:

⁵⁸ ANDREWS, S. 369.

⁵⁹ HANDY c, S. 45.

⁶⁰ DEMPWOLFF, a. a. O.

⁶¹ ANDREWS, a. a. O.

⁶² Übersichten bei CHURCHILL a, S. 298, und TREGAR a, S. 189.

⁶³ TREGAR, a. a. O., gibt für Tong. irrtümlich *maa* an. Aber COLOMB a, S. 184, hat für *maa* „pur“, nicht „pour“!

⁶⁴ CHURCHILL, a. a. O., und c, S. 389 f.

⁶⁵ TREGAR a, S. 439.

das Dasein für das Land, die Zugehörigkeit zum Lande, der auf Hawaii eine direkte Hörigkeit entspricht⁶⁶. Aber es würde das Beziehungsobjekt auch nicht einfach „Land“ sein, sondern ein doppelt suffigiertes Verb *kai*, essen, für das wir als beste Annäherung einer Übersetzung „Feldbau-Bevölkerung“ fanden. Und schließlich würde es die kollektive, emotionell geladene Lebens- und Funktionsgemeinschaft derer, „die für den Feldbau bestimmt sind“, zum Ausdruck bringen.

Ich möchte noch einen Schritt weiter gehen. Geprägt worden ist der Begriff *mataeinaa* offenbar von einer Adelsschicht, die sich von der bodenbauenden Bevölkerung durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt fühlte, die sich selbst dem Himmel, den Göttern entstammt fühlte, während sie die Feldbauer für niedriges, den Staub der Erde tretendes Gewürm ansah⁶⁷. Und ich finde, daß der Ausdruck *mataeinaa* auch diese soziale Distanz zum Ausdruck bringt oder doch ursprünglich zum Ausdruck bringen sollte, wenn er verweist auf die, die wegen des Feldbaus da sind, die auf ihren Äckern sitzen, die nur zu „essen“ verstehen —, im Gegensatz zu uns, den *ar'i*, die von den Göttern stammen und für Hochseeschifffahrt, Fernkontakt, geistige Genüsse und „Politik“ bestimmt sind!

Über die Möglichkeit der ANDREWS'schen Deutung von *ma-ta* müssen die Linguisten endgültig entscheiden. Ich sehe eine gewisse Schwierigkeit darin, daß meines Wissens *ma* sonst nicht mit *ta* verbunden auftritt, sondern mit dem üblichen Artikel *te*, so daß man erwarten würde: *ma-te-kainanga* oder auch *ma-nga-kainanga*. Ich möchte daher eine andere Semasiologie wenigstens zu bedenken geben. Sie knüpft an das gemeinaustronesische Wort *mata an*, dessen ursprüngliche Bedeutung „Auge“, „Antlitz“ ist, das in abgeleiteten Bedeutungen aber auch den Sinn von „Spitze“, „zum Vorschein kommen“, „Vorderstes“, „Erstes“ usw. hat. An diese knüpfe ich an⁶⁸. Außer der üblichen Bedeutung „Auge“, „Antlitz“ finden wir folgende Kategorien von abgeleiteten Bedeutungen:

Quelle, Ursprung: Tah. *matapuna* Quelle; Sam. *mata* Quelle, Ursprung; Viti desgl.; Macassar desgl.

Beginnen, Anfang: Tah. *màta* erstes Beginnen eines Dinges; *haa mata* etwas beginnen; *matana* beginnen; Haw. *makamua* beginnen; Tong. *kamata* beginnen; Rarot. desgl.; *mata* beginnen; Motu *matama* Beginnen.

Erster: Tah. *matamehai*, *matamua* Erster; Mangar. *matamata* Vorläufer, erster Ankommender.

Zusammengesetzte Substantiva mit der Bedeutung

⁶⁶ Übersetzt doch ANDREWS, a. a. O., die einfach suffigierte Form *maka-aina* ausdrücklich mit: „one belonging to the land and was transferred with, as in ancient times“ (Sperrung von mir)!

⁶⁷ Man entsinne sich dabei, daß die *ar'i* selbst von Herkunft keine Feldbauer waren, sondern Fischer und Schweinezüchter, die auch dann, als sie mit den Feldbauern in Kontakt gekommen waren, niemals den Feldbau lernten, sondern nur Abgaben in Anspruch nahmen.

⁶⁸ CHURCHILL a, S. 380 ff., gibt eine vollständige austronesische Übersicht. Vgl. TREGGAR a, S. 220 ff.; für Tah. JAUSSEN, S. 118.

Erster...: Tah. *matahiapo* Erstgeborener; Mangar. *matakomua* erste Menstruation; *matahou* Novize.

(Weitere Zusammensetzungen vergleiche oben.)

Demnach ergibt sich die Möglichkeit, *mataeinaa* aufzufassen als: „die Leute, die zuerst auf dem Lande saßen“; „die (unsere) Vorläufer in diesem Lande“; „die Leute, die zuerst das fruchtbringende Land innehatten“; „die den Anfang an dieser Stelle der Erde machten“; das „Urvolk“ oder kürzer: die Autochthonen.

Diese Auffassung ist auch möglich und gerade dann möglich, wenn man, wie man wohl tun muß, annimmt, daß die später zugewanderten Kinder Tangaroas, die sich als Adel über die vorgefundene Bevölkerung legten, den Ausdruck *mataeinaa* für diese prägten.

Eine Entscheidung zwischen den beiden Erklärungsmöglichkeiten für *mata*, der ANDREWS'schen und meiner, möchte ich selber vorderhand nicht fällen, würde mich aber freuen, die Meinung der Linguisten zu hören.

* * *

Es wurde oben bereits hervorgehoben, daß Westpolynesien (Sam., Tong., Fut.) den Terminus *mataeinaa* bzw. *mata-kainanga*, wie er dort lauten müßte, nicht kennt, und daß der Terminus geographisch eingeengt ist auf die Gesellschafts-Inseln, die Marquesas, Rakahanga, die Tuamotus und Hawaii. Dieses Phänomen bedarf einer Erklärung.

Es lag nahe, in Westpolynesien wenigstens nach dem Bestandteil *kainanga* zu suchen, und dieser findet sich denn auch tatsächlich nicht nur im Sam. und Tong., sondern auch im melanesischen Efate der Neuen Hebriden, und anderseits findet sich die entsprechende Form *einaa* (*'eina'a*), also ohne *mata*, auch im Tah.! Ich gebe im folgenden eine Übersicht über die Äquivalente und ihre Bedeutungen ⁶⁹:

Efate	Tonga	Samoa	Tahiti
<i>kainaga</i>	<i>kainaga</i>	<i>'ainaaga</i>	<i>'eina'a</i>
Stamm oder Familien-Klan (vom gemeinsamen Essen)	Volk, Stamm, Königreich	1. ein den Göttern oder dem Häuptling gegebenes Kind	Gefolge eines weiblichen Häuptlings
	<i>kainaga-fonua</i>	2. Angehörige und Sachwalter des <i>aitu</i> (Schutzgeistes)	(Erbtochter)
	Haushalts- und Amtspersonal d. Tui-Tonga, gemeine Leute von Abstammung		

⁶⁹ Für Sam. VIOLETTE, S. 9; PRATT, S. 101; für Tong. TREGGAR a, S. 117; COLOMB a, S. 150 und 400 (unter „royaume“); GIFFORD, S. 74; für Tah. JAUSSEN, S. 100 und 360 (unter „suivantes d'une reine“); für Efate MACDONALD, S. 184. MACDONALD hält Efate *kainaga* für kontrahiert aus *kaninaga*, was CHURCHILL a, S. 191 f., 478, bestreitet.

Die ursprüngliche Bedeutung von „Hausgemeinschaft“ (Familienmitglieder, deren Gemeinschaft sich in der Kommunion der gemeinsamen Mahlzeit ausspricht) erscheint im Efate. Erst in Tonga, wo eine aristokratische Rangstaffelung eintritt, findet eine Abspaltung des Gruppen-(Familien-)Oberhauptes von seiner Gefolgschaft statt, die dann auch nicht mehr Verwandte (oder doch nicht mehr nur solche), sondern Leute aus dem gemeinen Volke sind, wie GIFFORD hervorhebt. *Kainağa* bringt aber die unmittelbare Lebensgemeinschaft („face to face group“) mit dem Oberhaupt (trotz bestehender sozialer Distanz) zum Ausdruck. Daneben besteht in Tonga *kainağa* in der allgemeinen Bedeutung von „Volk“ weiter. *Kainağa-fonua* ist eine bestimmte Kategorie aus dem Gefolge des Tui-Tonga, nämlich sein Amts- und Haushaltspersonal. (*Fonua* = *fenua* Land, vgl. oben.)

Im Sam. scheint *'ainağa* als sozialer Terminus verblaßt gewesen zu sein. Die beiden in PRATT's Wörterbuch angegebenen Bedeutungen scheinen auf den ersten Blick mit der Tonga-Version nichts zu tun zu haben. Macht man sich aber klar, daß für polynesishe Begriffe sowohl dem Stammvater wie dem *ali'i* die Attribute der Göttlichkeit zukommen, so tritt das Merkmal der dienenden Zugehörigkeit der *'ainağa* zum *ali'i* doch deutlich heraus. Ob man ein Kind dem Gotte anvertraut oder in die Adoption und Schutzherrschaft eines *ali'i* gibt, macht für samoanische Begriffe wenig Unterschied. Dazu kommt, daß das samoanische Jenseits — *Pulotu* — eine Projektion der irdischen sozialen Verhältnisse darstellt⁷⁰. Es konnte natürlich keinen Sinn haben, einen Terminus der „himmlischen“ Gefolgschaft zu prägen, der nicht das getreue Spiegelbild der irdischen Verhältnisse war. Es kann daher mit gutem Grund angenommen werden, daß auch die samoanische *'ainağa* ursprünglich ein sozialer Terminus war.

Ich möchte also im Moment der „Zugehörigkeit“ und „Gefolgschaft“ sowie der Gegenseitigkeit des Verhältnisses von Oberhaupt und Gefolgschaft das Wesentliche des Begriffes *kainağa* bzw. *'ainağa* sehen.

Für Tah. darf es uns nicht wundernehmen, daß das Wörterbuch von JAUSSEN für *einaa* angibt: „suivantes d'une reine“. Das ist sehr erklärlich angesichts der großen Rolle, die dort die „Erbtöchter“, weibliche Häuptlinge, spielten. Für die Vererbung der Häuptlingstitel war die Erstgeburt wichtiger als das Geschlecht. Daher die große Zahl weiblicher Häuptlinge in Tahiti.

Sehr interessant ist ein Vergleich von Sam. und Tah. Die Angaben von PRATT für Sam. *'ainağa*: erstens ein Kind, das man den Göttern oder dem Häuptling gibt, zweitens Angehörige und Sachwalter des *aitu* (Schutzgeistes) besagen natürlich beide im Grunde dasselbe⁷¹. Auch in Tahiti war die Adoption von Kindern aus anderen Familien der geläufigste Weg für einen *ari'i*, sich „Gefolgschaft“ zu verschaffen. In Tahiti wurde auch historisch das gleiche Verfahren von den zuwandernden *ari'i* zur Gewinnung der eingesessenen altpolynesischen Kriegshäuptlinge angewandt. In meiner mehrfach zitierten Arbeit (b) habe ich ausgeführt, wie im Prozeß der Auseinander-

⁷⁰ WILLIAMSON b, Bd. I, S. 336 f.

⁷¹ Vgl. das oben Anm. 19 über die Identität von Familienpatronen und *aitu* Gesagte.

setzung der einwandernden *ari'i* mit der autochthonen Bevölkerung die Praktiken der Adoption, Gastfreundschaft, Blutsbrüderschaft sowie der Übernahme von Vergeltungsansprüchen zu einem Komplex sich verdichteten, aus dem das Lebensverhältnis (Schutz gegen Gefolgschaft) zwischen *ari'i* und Grundbesitzern erwuchs. Der aus Westpolynesien mitgebrachte alte Habitus zur Herstellung von „Gefolgschaft“ wurde in Tahiti in größerem Umfange auch auf fremde Stämme übertragen: Das ist der Weg, auf dem aus der westpolynesischen *kainağa* die *mataeinaa* von Tahiti wurde⁷².

* * *

Welche Deutung man auch für den Bestandteil *mata* annehmen will, die ANDREWS'sche oder die von mir erwogene, in beiden Fällen bringt *mata*, *kainağa* vorangesetzt, ein Moment der Distanzierung in den mit *kainağa* bzw. *'eina'a* bezeichneten Komplex hinein, das in Westpolynesien fehlt. Es ist daher natürlich, daß *mata* im Tong. und Sam. Begriffe der Gefolgschaft fehlt. Nirgends ist der Kastenunterschied zwischen Adel und Feldbau-Bevölkerung so tief wie in Hawaii und ihm zunächst in Tahiti. Dagegen kennen Tonga und Samoa nicht die himmelhohe Kluft, die Gruppenoberhaupt und Gefolgschaft in Hawaii und Tahiti voneinander trennt. Es fehlt in Westpolynesien anscheinend überhaupt die Konzeption einer andersartigen Urbevölkerung, es fehlt der Terminus *manahune* für diese. Die Durchschlagskraft der Ariki-Kultur war in Samoa und Tonga eine viel vollständigere als in Tahiti, ganz zu schweigen von Hawaii, den Marquesas oder der Oster-Insel. Das lehrt auch ein Vergleich der kulturellen Elemente⁷³. Anscheinend erlebte die Kultur der *ari'i* erst auf den Gesellschafts-Inseln eine wirklich tiefgehende Auseinandersetzung mit der Kultur der Altpolynesier⁷⁴. Ich nehme demgemäß an, daß die „Kinder Tangaloas“, die, von Westpolynesien kommend, sich zunächst auf den Leeward-Inseln festsetzten, um von dort aus Tahiti in Besitz zu nehmen, von Samoa den Begriff *'ainağa* mitbrachten⁷⁵.

⁷² TREGAR *b*, S. 22, gibt für die Tuamotu-Inseln *keinağa* in der Bedeutung von „a dweller in a distant district“ an. Dies ist sicher keine originäre Bedeutung. Sie betont aber, daß in Ostpolynesien die Gefolgschaft der Ariki aus ethnisch Fremden bestand oder hervorging. — Über Tuam. *matakeinağa* siehe weiter unten.

⁷³ So sieht sich die Sache von den Arii aus an. Was sich das gewöhnliche Volk bei *mataaina* oder *mataainaa* dachte, erhellt aus folgendem. Die spanische Fregatte „Aguila“, die 1774 Tahiti besuchte, nahm bei ihrer Heimkehr nach Peru vier junge Tahiter, offenbar Leute von einfacher Herkunft, mit nach Lima. Aus der Unterhaltung der Spanier mit diesen Tahitern, die das Spanische lernten, erwuchs ein kleines Vokabular mit rund 1200 Worten, Spanisch-Tahitisch, dessen Manuskript von CORNEY aufgefunden und in englisch-tahitischer Fassung in Bd. II, S. 5–21, seines Werkes veröffentlicht wurde. Hier findet sich auf S. 17 für „soldier“ angegeben: *mataina*, was ich mir so erkläre, daß eben den einfachen Mann in Tahiti an unserem Terminus am meisten interessiert, daß er im Kriegsfall zu Gefolgschaft verpflichtet ist. — Den Eintritt des Vokals *a* für *e* erkläre ich mir daraus, daß in der Verwendung beider überhaupt eine gewisse Unsicherheit herrschte — auch ELLIS schreibt *a* — und häufig der eine für den anderen eintrat; *aina* ist ja die ältere Variante, *eina* die jüngere.

⁷⁴ Vgl. insbesondere die Arbeiten HANDY's.

⁷⁵ Der Begriff *'ainağa* muß also seine Abschleifung aus *kainangāğa* (siehe oben) bereits in Westpolynesien erfahren haben.

und auf den Gesellschafts-Inseln daraus die Konzeption *mata'eina'a*, als einer zur Gefolgschaft veranlaßten Schicht von Bodenbauern, zu der sie sich distanzieren, schufen. Von Tahiti wanderte der fertiggeprägte Begriff über Rakahanga nach Hawaii, anderseits nach den Marquesas-Inseln, endlich über die Tuamotu-Inseln bis zur Gambier-Gruppe. Auf allen diesen Inseln hat *mata'einaa* (oder *mata'einana*) eine Anpassung an die andersartige soziale Organisation dieser Inseln erfahren, die keine so tiefgehenden sozialen Unterschiede mehr kennt. Deshalb impliziert *mataeinaa* auf den Marquesas keine soziale Degradierung, wie in Tahiti und Hawaii, und die Gefolgschaft ist eine solche ausschließlich „par honneur“ (vgl. oben), und auf den Tuamotu-Atollen, wo eine größere staatliche Organisation sich schon durch die Kleinheit der Areale und Volksmengen verbot, ist *matakeinaa* zur dörflichen Siedlung bzw. Dorfversammlung geworden⁷⁶. Die Herkunft des marquesanischen Terminus aus Tahiti wird auch dadurch nahegelegt, daß Marq. die Verschiebung von *a* zu *e* mitmacht.

Eine mehrfache, unabhängig erfolgte Prägung des Begriffes ist so unwahrscheinlich, daß sie ausgeschlossen werden kann. Ein so wichtiger, charakteristischer und ungewöhnlicher Terminus kann nur einmal und nur an einer Stelle geprägt worden sein und muß die allgemeine Linie der Expansion der Tangaloa-Familien genommen haben.

Auf die Frage der ethnischen und sprachlichen Herkunft dieser Familien kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Es sei nur angedeutet, welche Schwierigkeiten die Annahme einer völlig verschiedenen Deszendenz der Altpolynesier und der Tangaloa-Verehrer aus linguistischen Gründen macht. P. W. SCHMIDT wies seinerzeit darauf hin, daß die polynesischen Sprachen eigentlich nur Dialekte einer Sprache seien, und er schloß aus ihrer Einheitlichkeit, daß man sich die von den Melanesiern sich abspaltenden Urpolynesier „nicht als ein mächtiges, großes Volk“ vorstellen dürfe, sondern „nur als einen der vielen kleinen Stämme, die damals nebeneinander standen“⁷⁷. Eine solche Annahme ist eben notwendig, um die sprachliche Einheitlichkeit der Polynesier bei weitester geographischer Diffusion zu erklären. Das Verfahren HANDY's, die Tangaloa-Verehrer von dem südchinesischen Stamm der Tan-ka-lo abzuleiten⁷⁸, begegnet also (nicht nur aus sprachlichen Rücksichten im engeren Sinne, sondern auch) aus linguistischen Gründen bedeutenden Schwierigkeiten. Linguistisch spricht anscheinend alles für eine einheitliche Herkunft der Polynesier in dem Sinne, wie P. W. SCHMIDT sie auffaßt. Wie weit die Suche nach sprachlichen Einflüssen anderer Art, die auf die Tangaloa-Stämme zurückgeführt werden könnten, erfolgreich sein kann, entzieht sich meiner Beurteilung. Solche Einflüsse wären wohl am ehesten in Westpolynesien zu erwarten. Aber eben die lautlichen Merkmalsunterschiede

⁷⁶ TREGGAR *b*, S. 34; TREGGAR *c*, S. 48.

⁷⁷ P. W. SCHMIDT *a*, S. 52 ff. SCHMIDT macht auch (ibid.) die „ohnehin angesichts der großen Einheitlichkeit der polynesischen Sprachen notwendige Annahme“, „daß die Trennung der Polynesier von den Melanesiern nicht langsam, sukzessive, sondern mit einem Male sich vollzogen habe“.

⁷⁸ HANDY *b*, S. 18.

des Tong. und Sam. sind die, welche sie dem rekonstruierten Uraustronesisch verhältnismäßig stark annähern und demnach als älter erscheinen lassen, denn Tah. und Haw.⁷⁹ Hält man also an der Annahme einer völlig andersartigen ethnischen Herkunft der Tangaloa-Stämme fest, so bleibt, soweit ich sehe, nur der Schluß übrig, daß sie ihre eigene Sprache bereits bei ihrer Ankunft in Westpolynesien aufgegeben und die der vorgefundenen Urbevölkerung angenommen haben. — Man kann aber auch annehmen, daß die Tangaloa-Stämme mit den Altpolynesiern aus einer Wurzel stammen, sich aber von ihnen frühzeitig differenzierten und in der Folgezeit jenen kulturellen (ostasiatischen?) Einflüssen ausgesetzt waren (sozialer Zeremonialismus usw.), die sie nachher von den Altpolynesiern unterscheiden und auf die HANDY mit Recht Gewicht legt.

Es gibt auch zu denken, daß der Terminus *kaināga*⁸⁰, der nach unserem Ergebnis der sozialen Organisation der *ari'i*, also der Tangaloa-Stämme, entnommen ist, bereits in einer melanesischen Sprache, nämlich dem Efate (und noch in anderen melanesischen Sprachen?) zu finden ist. Doch traue ich diesem Argument keine große Durchschlagskraft zu, weil Efate durch polynesishe Rückwanderung von Osten her beeinflußt ist und das Auftreten des Terminus in seiner Sprache daher möglicherweise ein Ergebnis dieser Rückwanderung ist.

Jedenfalls werden wir hinsichtlich des Problems der Ausbreitung der Polynesier gut tun, nicht mit großen ethnischen Strömen zu rechnen, nicht mit „mächtigen Völkern“, sondern mit kleinen, sich differenzierenden Stämmen und Sippen.

Zum Schluß möchte ich nochmals das Verhältnis der Begriffe *'ati* und *mataeinaa* in Erinnerung rufen und noch einmal folgende Tatsachen ins Blickfeld rücken: 1. Der Terminus *'ati* findet sich in ganz Polynesien und darüber hinaus, während *mataeinaa* nur geographisch begrenzt vorkommt. Das beweist das Ältersein von *'ati*. 2. Historisch zuerst in Tahiti tritt eine neue Klan- oder Distriktsbezeichnung *mataeinaa* auf, historisch gesehen eine Zusammenfassung mehrerer kleiner Gemeinden (*'ati*), siedlungsgeographisch eine Vereinigung des Grundbesitzes (*'ai'a tupuna*) der Feldbau-Bevölkerung⁸¹.

⁷⁹ DEMPWOLFF, S. 75. CHURCHILL (a) wollte zwar auf Grund seiner linguistischen Untersuchungen in Polynesien eine ältere Sprachschicht, „Proto-Samoa“, und eine jüngere, „Tonga-Fiti“, unterscheiden. HANDY ist geneigt, jene mit den Altpolynesiern, diese mit den Tangaloa-Leuten zu identifizieren (b, S. 9 f.). Ich habe indessen wenig Vertrauen zu der Theorie CHURCHILL's. Zu seiner Kritik vgl. die wichtige Arbeit von RAY, insbesondere S. 52 f.

⁸⁰ Auf das Vorkommen des Terminus *kaināga* im Efate speziell kommt also sinngemäß die eingangs zitierte Bemerkung THURNWALD's über die Gesellschaft der Maori im ganzen in Anwendung. — Für polynesishe Rückwanderung nach Efate speziell vgl. TURNER, S. 331, für Rückwanderung nach Melanesien überhaupt und ihre linguistischen Konsequenzen RAY.

⁸¹ BRATRING schreibt 1802: „Die einzelnen Distrikte werden in Matteynas, d. h. gewisse Hauptwohnungen eingeteilt, die entweder durch den Rang des Besitzers oder durch einen dazugehörigen Strich Landes ausgezeichnet sind; und diese sind wieder

3. In ganz Polynesien besteht 'ati als archaischer Terminus weiter, so in Tonga ausdrücklich als Präfix zur Bezeichnung des Tonga-Urvolkes.

Soziologisch ist in Tahiti die *mataeinaa* die Zusammenfassung kleinerer Siedlungsverbände zum größeren politischen Verband, für den nach seinen soziologischen Charakteristika die Bezeichnung „Staat“ angemessen ist.

Zitierte Literatur.

- ANDREWS LORRIN: A Dictionary of the Hawaiian Language. Honolulu 1865.
- BRATRING W. A.: Reisen der Spanier nach der Südsee, insbesondere nach der Insel O-Taheite. Aus dem Spanischen übersetzt. Berlin 1802.
- BÜSCHMANN J. CH. E.: Aperçu de la langue des Iles Marquises et de la langue Taitienne. Accompagne d'un vocabulaire inédit de la langue Taitienne par le Baron GUILLAUME DE HUMBOLDT. Berlin 1843.
- CHRISTIAN F. W.: Vocabulary of the Mangaian Language. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 11. Honolulu 1924.
- CHURCHILL WILLIAM: a) The Polynesian Wanderings. Washington 1911.
— — b) Easter Island. The Rapanui Speech and the Peopling of Southeast Polynesia. Washington 1912.
— — c) Root Reducibility in Polynesia. Am. Journ. Philology, Vol. 27, S. 379—400. Baltimore 1906.
- C(OLOMB) P. A.: a) Dictionnaire Toga-Français et Français-Toga-Anglais, précédé d'une grammaire et de quelques notes sur l'archipel. Par les missionnaires Maristes, revu et mis en ordre par ... Paris 1890.
— — b) Dictionnaire Latin-Uvea, à l'usage des élèves du collège de Lano. Par les Missionnaires Maristes, revu par ... Paris 1886.
- CORNEY B. G.: The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain during the Years 1772—76. Told in Dispatches and Other Contemporary Documents. Translated into English and Compiled. 3 Bände. London 1913, 1914, 1918.
- DAVIES, S. ORSMOND, b).
- DEMPWOLFF OTTO: Das austronesische Sprachgut in den polynesischen Sprachen. Festschr. d. Bataviaasch Genotsch. v. Kunst. u. Wetensch., Tl. 1, S. 62 ff. Weltevreden 1929.
- DORDILLON R.-I.: a) Grammaire et dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Paris 1904.
— — b) Grammaire et dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Marquisien-Français. Paris 1931.
- DURRAD W. J.: A Ticopia Vocabulary. Journ. Pol. Soc., Bd. 22, S. 86 ff. Wellington 1913.
- ELLA S.: Dialect Changes in the Polynesian Languages. Journ. Royal Anthr. Inst., Bd. 24 (neue Folge, Bd. 2), S. 154 ff. London 1899.
- ELLIS WILLIAM: Polynesian Researches. 2 Bände. London 1829.
- GIFFORD E. W.: Tongan Society. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 61. Honolulu 1929.
- GRÉZEL P.: Dictionnaire Futunien-Français, avec notes grammaticales. Paris 1878.
- HANDY E. S. CRAIGHILL: a) The Native Culture in the Marquesas. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 9. Honolulu 1923.
— — b) The Problem of Polynesian Origines. Bernice P. Bishop Mus., Occasional Papers No. IX, 8. Honolulu 1930.
— — c) History and Culture in the Society Islands. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 79. Honolulu 1930.
— — d) Polynesian Religion. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 34. Honolulu 1927.

in Ties, d. h. kleineren Wohnungen oder Familien eingeteilt“ (S. 35). Eine recht unklare, anscheinend mehrfach verdorbene Information. Sie bestätigt aber immerhin, daß *mataeinaa* mehrere *ati* umfaßt.

- HENRY T., s. ORSMOND, *a*).
- HIROA TE RANGI (P. H. BUCK): *a*) Ethnology of Tongareva. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 92. Honolulu 1932.
- — *b*) Ethnology of Manihiki and Rakahanga. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 99. Honolulu 1932.
- HOCART A. M.: Lau Islands, Fiji. Bernice P. Bishop Museum., Bull. 62. Honolulu 1929.
- HUMBOLDT WILHELM VON: Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java. 3 Bände. Berlin 1836, 1838, 1839.
- JAUSSEN TEPANO: Grammaire et dictionnaire de la langue Maorie. Dialecte Tahitien. Paris 1898.
- JENSEN HANS: Studien zur Morphologie der polynesischen Sprachen, insbesondere des Samoanischen. Kiel 1923.
- KERN H.: De Fidjitaal vergeleken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië. Verhandl. Koninkl. Akademi v. Wetensch., 16de Deel. Amsterdam 1886.
- KRÄMER AUGUSTIN: Die Samoa-Inseln. 2 Bde. Stuttgart 1901—1902.
- LOEB EDWIN M.: History and Traditions of Niuë. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 32. Honolulu 1926.
- MACDONALD DANIEL: The Oceanic Languages. Their Grammatical Structure, Vocabulary and Origin. London 1907.
- MEAD MARGARET: Social Organization of Manua. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 76. Honolulu 1930.
- MOSBLECH BONIFACE: Vocabulaire Océanien-Français et Français-Océanien, des dialectes parlés aux Iles Marquises etc. Paris 1843.
- MÜHLMANN WILHELM E.: *a*) Die geheime Gesellschaft der Arioi. Int. Arch. Ethnogr., Suppl. zu Bd. 27. Leiden 1932.
- — *b*) Staatsbildung in Polynesien. Zeitschr. f. Ethnol. Jahrg. 65, 1934.
- — *c*) Soziologische Spekulation einer Adelskaste. Forschungen und Fortschritte, 1934.
- (ORSMOND J. M.): *a*) Ancient Tahiti. By Teuira Henry. Bernice P. Bishop Mus., Bull. 48. Honolulu 1928.
- — *b*) A Tahitian and English Dictionary with Introductory Remarks on the Polynesian Language and a Short Grammar of the Tahitian Dialect. Tahiti 1851. (Fälschlich J. DAVIES zugeschrieben.)
- PRATT GEORGE: A Grammar and Dictionary of the Samoan Language. London 1878.
- RAY SIDNEY H.: The Polynesian Languages in Melanesia. Anthropos, Bd. 14—15, S. 46. Wien 1919—1920.
- SCHMIDT P. W.: *a*) Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander. Sitzungsber. d. Kaiserl. Akademi d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. 141. Wien 1899.
- — *b*) Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens. Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, Bd. 29, S. 245 ff. Wien 1899.
- — *c*) Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg 1926.
- STIMSON FRANK J.: Tuamotuan Religion. Bernice P. Bishop Museum, Bull. 103. Honolulu 1933.
- THURNWALD RICHARD: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Berlin 1931 ff.
- TREGEAR EDWARD: *a*) The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Wellington 1891.
- — *b*) A Paumotuian Dictionary, with Polynesian Comparatives. Wellington 1895.
- — *c*) A Dictionary of Mangareva. Wellington 1899.
- TURNER GEORGE: Samoa a Hundred Years ago. London 1884.
- VIOLETTE P. L.: Dictionnaire Samoa-Français. Paris 1879.
- WILLIAMSON ROBERT W.: *a*) The Social and Political Systems of Central Polynesia. 3 Bde. Cambridge 1924.
- — *b*) Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia. 2 Bde. Cambridge 1933.

L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. II.

Par le Rév. Père H. M. DUBOIS, S. J.

Table des matières.

Introduction.

- I. Les abus de mots ne prouvent pas la non-existence, chez les Malgaches de l'idée de Dieu. Mais comment la dégager dans le fouillis même de ces abus?
 - II. Nos noirs d'Afrique et l'idée de Dieu.
 - III. Un argument négatif avec conclusion des plus positives.
 - IV. Les traditions.
 - V. Conclusions des trois parties en quelques propositions.
- Réflexions finales.

Troisième Partie¹: Introduction.

L'étude des thèses, des textes et des noms nous a amené peu à peu à une double conclusion importante, à savoir:

- 1^o que les noms authentiques de la Divinité chez les anciens Malgaches sont *Andriamanitra*, mais surtout *Zanahary-Nanahary-Andriananahary*;
- 2^o que ces deux noms sont d'origine ancienne, étrangère au Madagascar actuel, accommodés phonétiquement au vocabulaire moderne.

L'hypothèse de M. FERRAND qui fait dériver *Zanahary* de *Yan-Hari* (dieu du soleil sanscrit) a pour elle plus que de la vraisemblance; il semble difficile de la rejeter. Pour *Andriamanitra* nous nous sommes demandé si la racine n'aurait pas quelque rapport avec le *Man* africain.

Dans un ouvrage récent: La langue malgache et les Origines malgaches, un prêtre malgache de l'Imerina, le P. RAZAFINTSALAMA déclare se rallier, lui aussi, complètement à la thèse de *Zanahary* d'origine sanscrite. Il souligne, avec la compétence particulière que lui donne sa connaissance approfondie de la langue malgache, les impossibilités phonétiques que nous avons nous-même relevées dans les étymologies par juxtaposition de *Za* et de *nahary*, etc. (P. RAZAFINTSALAMA: p. 37 et suivantes).

Mais le P. RAZAFINTSALAMA va beaucoup plus loin dans sa thèse toute nouvelle qui ferait du Malgache un Bouddhiste sans le savoir. Ce serait le bouddhisme qui aurait donné aux Malgaches leur civilisation et leur mentalité. Le sanscrit que contient le vocabulaire malgache ne constitue pas à proprement parler un emprunt, mais on doit le considérer comme faisant partie essentielle du noyau lexicographique de la langue malgache. L'influence sanscrite, écrit notre auteur, déborde de partout, elle est au centre même de la langue malgache; elle en est l'âme cachée (Introd. o. c. p. 8).

Aussi pour le P. RAZAFINTSALAMA le mot *Andriamanitra* lui-même n'est-il qu'une transposition de *Adyatman*: Dieu ou âme suprême (o. c. p. 86).

¹ Voir les première et deuxième parties de cette étude dans «Anthropos», XXIV (1929), 281—311.

«*Adya* signifie proprement l'Être Premier. C'est la grande déesse *Devî* du genre féminin en sanscrit, par comparaison avec l'activité génératrice dévolue au sexe féminin. *Atman* = âme, *Adyatman* = âme primordiale ou le souffle unique. D'où *Andriamanitra*, le second membre *atman* ayant été assimilé au malais «manis» odorant parfumé.»

Nous ne pouvons suivre ici l'auteur dans les développements de sa théorie qui soulève d'ailleurs une foule de problèmes. La première lecture de l'ouvrage donne l'impression d'une synthèse fort ingénieuse et très originale, mais l'on se demande si l'idée maîtresse des influences bouddhistes n'a pas entraîné parfois le phonéticien dans des accommodations un peu risquées, et le logicien vers des déductions excessives au point de vue sémantique. En tout cas, notre rôle à nous est plus simple. Ce que nous voulons établir ici c'est que les termes *Zanahary* et *Andriamanitra* renferment bien, pour les anciens Malgaches, l'idée d'un Être supérieur, maître de nos destinées et distinct des ancêtres. Et pour cela nous allons montrer:

- 1^o que les abus de mots ne prouvent pas contre l'existence, dans les esprits malgaches, de l'idée de Dieu;
- 2^o que, vis-à-vis de Dieu, ils se tiennent dans la même attitude que la presque totalité des peuplades africaines, et celles-ci croient en Dieu;
- 3^o que cette attitude négative même est une preuve de la distinction qu'ils font de la divinité par rapport aux ancêtres;
- 4^o que l'idée de Dieu d'ailleurs se fait jour dans les traditions et que son rappel par la prédication chrétienne a trouvé tout de suite un écho, ce qui s'expliquerait difficilement sans une survivance latente de la première révélation.

I. Les abus de mots ne prouvent pas la non-existence, chez les Malgaches, de l'idée de Dieu. Mais comment la dégager dans le fouillis même de ces abus?

Nous ne l'avons que trop constaté dans la première partie de ce travail, les deux mots *Zanahary* et *Andriamanitra* sont employés dans la littérature malgache d'une façon aussi variée que déroutante. Mais les sens restreints ou dérivés ne sont pas nécessairement exclusifs, pour un terme, du sens fondamental. Nos langues les plus modernes connaissent ces abus de langage et ces travestissements de formules. Notre philosophie savante n'a-t-elle pas à se tenir en garde contre des acceptions de mots arbitraires ou nouvelles. A tel point, que pour discuter efficacement sur n'importe quelle question, nous commençons par établir une définition exacte de chaque terme important. De ce que en français, par exemple, des vocables comme: dieu, divin, adorer, immortel, etc. sont exposés à toutes les fantaisies d'une littérature en quête d'expressions sensationnelles s'ensuit-il que nous ayons renoncé à reconnaître leur vraie signification philosophique ou chrétienne?

A priori donc, il n'est pas permis de conclure des significations multiples de *Zanahary* et de *Andriamanitra* à l'impossibilité pour ces deux termes d'être, de quelque façon du moins, le correspondant de notre mot Dieu.

Le tout est de savoir si, dans ces *Andriamanitra*, dans ces *Zanahary*

ou *Andriananahary* différents, si nombreux qu'on les suppose, il y en a un qui se distingue nettement des autres: génies, mânes, revenants, rois ou simplement objets sacrés ou extraordinaires, merveilleux ou fantastiques, un qui possède qualités spécifiques ou privilèges ne convenant qu'à Dieu: nos Malgaches ont-ils admis pour les *Zanahary* une sorte de hiérarchie, en haut de laquelle se trouverait un *Zanahary* supérieur à caractères divins? Ou bien ont-ils poussé la divinisation de leurs ancêtres jusqu'à un *Zanahary* primordial, origine de toutes choses, devenu par l'éloignement quelque chose d'extrêmement imprécis, mais ayant acquis par l'infini même de son éloignement une sorte d'infini dans la dignité?

La première opinion serait celle de nombre d'écrivains qui ont essayé d'élucider la question. Monsieur GRANDIDIER en résumant sa documentation, nous l'avons vu, conclut à un *Andriananahary* suprême (voir première partie p. 285). C'est l'idée que DRURY, déjà en 1710, exprimait de la façon suivante:

«Les indigènes invoquent, dans leurs prières et leurs sacrifices, diverses des divinités qui sont les exécuteurs du Dieu suprême et qui leur servent d'intermédiaires avec ce Dieu» (DRURY, 1710, Coll. Ouvr. Madag., tome IV, pp. 209—210).

Qu'on se reporte encore aux textes (pp. 283, 284, 285 de la première partie) de FLACOURT, de LUIZ MARIANO et des premiers voyageurs qui, au-dessus d'esprits inférieurs ou à côté du diable, mettent un dieu supérieur dans les idées religieuses de nos Malgaches.

Même pensée de hiérarchie, plus accusée dans RUSSILLON (textes cités p. 302) à propos des croyances *Sakalava*, confirmées et expliquées un peu plus haut par MM. GRANDIDIER et DANDOUAU. Dans la création, divisée en sept étages, on aurait les *Zanabatrotra* en dessous des hommes, les hommes, puis, toujours en montant, quatre séries de dieux allant se perfectionnant et tout en haut les *Zanahary* supérieurs (*Zanahary an'ambo*) ayant à leur tête un *Zanahary Be* ou *Zanahary malandy*: Dieu créateur des âmes des hommes et des animaux. Telle est du moins l'explication de M. DANDOUAU. M. RUSSILLON se contente de mettre au-dessus des *Zanahary* ordinaires, mânes des chefs, un *Zanahary Be*: le grand, le créateur, dont on s'occupe d'ailleurs fort peu.

Nous aurions bien des remarques à faire au sujet des interprétations que donne M. RUSSILLON des termes *Andrianahary*, *Andrianahary an'hiboka* orthographiés *Andrianahary* et non *Andriananahary*. Que l'on se reporte à notre précédent examen des mots *Zanahary* et *Andriananahary* ou *Nanahary*. Nous regrettons aussi que l'auteur se contente d'une simple affirmation. Il eut été intéressant de la lui voir appuyer sur une documentation et des commentaires. Toutefois le témoignage d'un homme qui a étudié à fond et pratiqué longuement les *Sakalava* a déjà par lui-même une réelle valeur. Rien d'étonnant, pouvons-nous ajouter, à ce que les Malgaches aient conçu le monde des mânes à la façon du monde des vivants, avec un roi ou un grand chef, de nature supérieure à celle de ses subordonnés. C'est ce qu'insinue cet autre témoignage: «Les Malgaches façonnent Dieu à l'image de leurs rois tantôt bon, tantôt mauvais. «N'est-il pas bon qu'un roi soit parfois cruel... sinon

comment se ferait-il craindre et obéir?» N'insistons pas. Semblable réflexion est plutôt isolée, car, nous le dirons bientôt, Dieu est partout conçu par nos indigènes comme un Être bon dont on n'a pas à s'inquiéter dans le courant de la vie.»

Nos études personnelles nous ont porté un moment du côté de la seconde théorie de l'Ancêtre plus ou moins ancien se transformant à force d'antiquité en ancêtre universel, non seulement premier des êtres mais origine de toutes choses, et possédant plus ou moins les prérogatives du Créateur.

Nous nous sommes expliqué à ce sujet dans un tableau qui fut présenté en séance d'Académie malgache et publié dans une brochure sur le Betsileo, parue à l'occasion de l'Exposition Vaticane de 1925.

A en juger par ce tableau, la divinité supérieure tendrait à apparaître comme le résultat d'une idéalisation progressive, par évaporation du souvenir, transformant, pour ainsi dire, en un Être indéfinissable de grandeur et d'imprécision un ancêtre perdu dans la nuit des temps.

Ce serait forcer les conclusions.

Y a-t-il eu vraiment ascension d'entité humaine au rang d'entité supérieure? Nous ne le pensons pas et nous aurons à nous expliquer là-dessus. Il semble bien que le Malgache attribuait à l'*Andriananahary* supérieur quelque chose de spécifiquement différent de l'humanité: survivance de la première révélation? Sentiment instinctif de l'âme? Conception plutôt irraisonnée, nous essaierons de l'examiner. En tout cas, croyance sans conséquence, peut-on dire, sur le culte et sur la vie. Chose étrange! A ce monothéisme foncier se juxtapose un athéisme pratique.

Nos Malgaches sont loin d'être les seuls à tenir cette singulière position. Elle est celle de presque toutes les tribus noires du continent africain et l'on en retrouve des exemples dans l'Océanie. Nous en donnerons ici des exemples et nous ne craindrons pas d'y insister pour plusieurs raisons:

- 1^o Il nous sera ainsi plus facile de comprendre la position malgache par la position même d'une quantité d'autres peuplades, à eux plus ou moins directement apparentées;
- 2^o la question posée ne peut que gagnée à être élargie;
- 3^o dans les citations que nous ferons il sera fait allusion à d'autres points religieux qui se rattachent à celui-ci et ont leur intérêt dans une étude sur les croyances;
- 4^o nous y trouverons confirmation de ce que nous avons dit des couches africaines formant un des éléments de formation du peuplement malgache. Que de ressemblances entre le grand continent noir et la grande Ile africaine, surtout en certaines régions de l'Est africain!

II. Nos noirs d'Afrique et l'idée de Dieu.

Il existe en particulier entre les Betsileo de Madagascar et les tribus de l'Urundi, si bien étudiées par les RR. PP. VAN DER BURGT et ZUURE, de telles similitudes dans les croyances et dans les coutumes qu'il est bien difficile de ne pas croire à une parenté de race ou à une communauté d'origine. Aussi est-ce par l'Urundi que nous commençons notre tour d'Afrique.

Or sur le point de notre étude présente: «l'idée de Dieu», le R. P. ZUURE s'est expliqué dans deux ouvrages intitulés l'un *Imana*, l'autre. «Croyances et pratiques religieuses des Barundi.» Il y consacre de nombreuses pages à nous montrer comment au culte primordial d'*Imana* se sont substitués d'autres cultes à *Kiranga* ou à *Mungu*; comment, en somme la croyance monothéiste au Dieu créateur, *Imana*, a fait place au culte des mânes ou des esprits. Monseigneur GORJU dans la préface qu'il a donnée au second livre résume ainsi les conclusions des deux études du P. ZUURE:

«Le lecteur qui n'a pas lu votre *Imana* ne se doutera guère que ce paganisme très moderne et assez creux (décrit dans le second livre) recouvre, sans l'étouffer certes, une croyance en Dieu que nulle part je n'ai trouvée aussi nette, aussi complète que dans l'Urundi.»

«Paganisme d'hier, car en fin de compte, le paganisme comme religion dans l'Urundi, c'est le culte de *Kiranga*, et *Kiranga* est d'hier. Il n'est pas pour moi un inconnu, car ses parents ou suivants que vous nommez *Mukasa*, *Kagoro*, *Nyabirungu* etc., je les ai laissés jadis dans les savanes de Bwera-Mawogola, à la veille de leur départ pour l'Usinja et l'Urundi. Il y a de cela trois siècles à peine et je suis heureux de voir votre étude confirmer sur ce point les recherches antérieures.»

«Je me surprends à me demander parfois: Avant que *Kiranga* eut usurpé la place d'*Imana*, ce pays n'était-il pas, avec le culte familial des ancêtres, tout simplement et très purement monothéiste? ...»

«*Mungu* (non plus) n'est pas le Dieu que connaissent les Barundi et *Immana* est bien le nôtre en même temps que le leur.»

«On jurait par *Imana*, on se confiait à sa Providence, on le priait on le remerciait. Et puis ce sont des pratiques journalières touchantes dans leur simplicité: l'eau d'*Imana*, l'habit d'*Imana*, la lucarne d'*Imana* et cette place, la toute première, assignée à *Imana* dans les circonstances les plus solennelles de la vie: première sortie de l'enfant, prémices de la saison etc.»

Ainsi donc, dans l'Urundi, *Imana* aurait été le vrai nom de Dieu et l'indigène y faisait entrer un concept incomplet sans doute, mais très authentique de la Divinité et le R. P. ZUURE montre par des exemples les différences qui existent entre *Imana* et les esprits qui l'ont supplanté. Et pourtant, dit-il encore, si le Murundi peuple a sans cesse à la bouche le nom d'*Imana*, il semble n'en tenir pas compte dans ses actes. *Kiranga*, le culte des ancêtres absorbent tout son culte. En récapitulant les croyances de l'Urundi voici comment on peut les cataloguer:

- a) Certaines forces mystérieuses plus ou moins matérielles se trouvant pour ainsi dire sur la limite des deux mondes avec, pour intermédiaires, des sorciers, des devins, des faiseurs de pluie, etc.;
- b) des *Bihume*, sortes de spectres ou de revenants essentiellement mauvais;
- c) les *Mizimu* ou mânes des morts, où l'on distingue les mânes, des grands chefs des *mizimu* communs, membres de la famille;
- d) *Kiranga*, espèce d'esprit national, personnage historique, avec sa famille, plus ou moins divinisé;

e) enfin, confondu souvent avec tout cela, mais distinct au fond, l'Être au-dessus de tout, occupant une place à part, bon par essence... *Imana* le Créateur, le Sauveur, le Bienfaiteur.

Un Dieu au-dessus de tout, mais relégué pratiquement dans un horizon fort lointain, voilà ce que nous donne une des tribus les plus importantes de l'Est africain, celle qui semble avoir le plus de rapports avec certaines de nos tribus malgaches: la tribu des Barundi.

Descendons en Rhodésie. A une enquête envoyée de Rome sur les croyances des peuples à la divinité et l'idée de sacrifice, etc. des missionnaires vétérans de vingt et trente ans d'apostolat répondaient ainsi dans un accord universel.

«J'ai 31 ans d'expérience chez les Matabélés, écrivait le P. HARTMANN des environs de Salisbury, et je puis dire que ces indigènes n'ont aucun culte de la divinité: ils offrent des sacrifices aux esprits des ancêtres pour se les rendre favorables et obtenir la pluie. Il en est de même pour le Mashona.»

Chez les Vakaranga de la Rhodésie Sud, dit de son côté le P. APEL, superstitions de toutes sortes et culte des mânes.

Un autre missionnaire, 34 ans de mission, complète en disant à propos des mêmes peuplades: Sacrifices aux ancêtres pour obtenir grâce ou protection. Divination avec l'aide des esprits des ancêtres *vadzimu*. Une idée d'un Être Créateur et implicitement conservateur du monde *Mwari* auquel on n'offre aucun sacrifice et qu'on ne vénère ni qu'on n'invoque.

Ce *Mwari*, ajoute un autre, n'a que l'attribut de la procréation. Bons ou mauvais ses enfants sont reçus également à la mort sans rétribution ou punition.

D'autres témoignages sont identiques: Sacrifices aux ancêtres, rien pour Dieu.

Si nous remontons dans le Congo nous entendrons le P. VAN WING, un des meilleurs connaisseurs des tribus du centre, nous dire: «Les Bakulu honorent les âmes et les esprits des défunts pour leur demander des faveurs. Ils connaissent l'Être suprême *Nzambi*, mais ne lui offrent aucun culte.»

Monseigneur DE CLERCQ écrit de son côté: «Le culte aux ancêtres, l'attachement aux traditions ont pratiquement détourné le noir de Dieu et accaparé toute son âme. Dieu n'y a plus de place. Il n'y a de la part du noir aucun acte positif, par lequel il exprime, formellement et sans équivoque, un sentiment de dépendance, un espoir en sa bonté, une crainte de sa justice ou de sa puissance. Tout au plus le considère-t-il comme obligé de maintenir le cours normal des choses, dans l'intérêt de l'homme.»

Même position, si nous regagnons le haut, avec Mgr. HERMANN de la Basse Volta: Dieu est un seigneur lointain qui laisse le gouvernement du monde à des esprits bons ou méchants. En morale des notions de bien ou de mal, sans doute, mais on fait moins attention à la volonté de Dieu qu'aux traditions des ancêtres. Dieu existe et a un nom, mais l'on ne s'en occupe guère; on cherche l'amitié des esprits. On craint des malheurs après la mort si l'on n'accomplit pas certaines pratiques fétichistes.

Plus haut encore en Navrongo; voici une lettre du P. BOUDRAULT: «Chez nos Nankana l'idée de Dieu n'est pas très nette.»

«Pour certains, Dieu c'est tout l'ensemble des êtres qui se trouvent sur nos têtes: le soleil; la lune, les étoiles, tous les astres... Je me rappelle avoir questionné plusieurs vieillards à ce sujet et les avoir jetés dans le plus grand embarras. Finalement, après beaucoup d'hésitation, ils se décidèrent de me répondre en me montrant le ciel du geste: Dieu c'est tout cela.»

«Pour d'autres, Dieu c'est le soleil qui se lève le matin (*a izige*), monte à l'horizon (*zuum*), descend (*sigé*), et tombe le soir (*a lou mé*).

«D'autres enfin font de Dieu et de la terre un seul et même être. Je demandais un jour à un sorcier pourquoi il faisait tant de sacrifices à la terre, et lui de me répondre: «Est-ce que Dieu et la terre ne sont pas une seule et même chose?» C'est dire que chez eux l'idée de Dieu est d'un vague fini.»

«Possédant sur Dieu des notions si rudimentaires quel culte peuvent-ils bien lui rendre? Aucun. Peut-on rendre un culte à quelqu'un qu'on ne connaît pas?»

«Nos vrais païens n'ont pas non plus la crainte de Dieu et pour la même raison. Ce qui constitue l'objet de leur culte comme de leur crainte ce sont les ancêtres. A la mort du père ou du grand-père, de la mère ou de la grand-mère, on s'empresse de construire à l'entrée de la case un fétiche appelé *Baghéré*, petit monticule conique en terre battue. A la mort d'un des personnages énumérés plus haut son âme est supposée entrer dans ce fétiche. Et c'est sur lui que l'on fait des sacrifices de poules, moutons, chèvres, vaches, bière et différents aliments. Quelqu'un est-il atteint d'une maladie quelconque, vite on court chez le sorcier. Et celui-ci consultant ses fétiches répond infailliblement: Ton père est mécontent, il faut, pour l'apaiser, lui faire un sacrifice. Et le malheureux de revenir chez lui en toute hâte... pour égorger sur le *baghéré* soit une poule, soit une chèvre etc. C'est ce qu'on appelle faire manger son père. Ils sont, en effet, persuadés que leurs ancêtres ont besoin de nourriture.»

Même son rendu par les témoignages de missionnaires protestants. Dans un ouvrage considérable: Le livre d'or de la Mission du Lessouto, au chapitre important qui traite de la religion des Bassouto, Monsieur DIETERLEN résume sa pensée sur les croyances de la peuplade dans une page que nous voulons citer complètement. On y verra, sans doute, comme dans plusieurs de nos citations précédentes, des préoccupations d'ordres divers ne se rapportant qu'indirectement à la question qui nous occupe, concernant la morale, en particulier, mais le tableau d'ensemble offre de tels rapprochements avec nos Malgaches, il y a de tels rapports entre pratiques du sud africain et pratiques de la Grande-Ile que nous nous sentirons, une fois de plus, amenés à considérer le cas étrange de nos Malgaches vis-à-vis de la divinité non pas comme un accident exceptionnel, mais bien plutôt comme faisant partie de ce stade d'évolution religieuse commun à une foule de peuples, dits fort improprement primitifs.

Primitifs, oh! que non! mais déjà dégénérés de mœurs et de croyances. D'un monothéisme initial ils sont descendus à ce culte des mânes qui, à y bien regarder, nous apparaît, en dehors des polythéismes compliqués de cer-

taines grandes civilisations, comme le fonds du paganisme m o y e n qui couvre une grande partie du monde.

Voici le texte de M. DIETERLEN:

«Les Bassoutos savent fort peu de chose de leur religion; ils ne la pratiquent jamais, pour ainsi dire: jamais ils n'y ont réfléchi, et ils n'ont ni prêtres, ni théologiens pour en donner l'interprétation, pour en formuler les doctrines. Les contradictions ne sont pas pour les embarrasser; le besoin de logique, n'existant pas chez ces êtres d'instinct et d'insouciance, qui obsède les personnes de raison. Accomplir machinalement certains rites peu nombreux et grossiers, cela leur suffit...»

«Ils n'ont pas de religion parce qu'ils ne sont pas religieux et n'éprouvent pas le besoin de l'être...»

«Il y a des déséquilibrés, des hystériques, ou simplement des imposteurs, qui prennent le nom de devins. Quand on demande à ces prophètes qui leur a fait les révélations dont ils se disent les dépositaires, ils répondent: «Les ancêtres nous ont avertis... c'est pendant le sommeil qu'ils m'ont parlé.»

«Quand on enterre un mort on lui adresse comme suprême salutation: «Dors pour nous (c'est-à-dire sois en paix avec nous) ne nous tourmente pas, donne-nous du sorgho...» On dit: «Il est allé allumer le feu pour nous.» On lie le corps, mais lorsqu'il est bien en position, on coupe les cordelettes d'herbe tressée comme pour rendre possible une sorte de résurrection. Quelques pépins de citrouille ou quelques grains de sorgho déposés près du corps semblent bien indiquer que les Bassoutos ont l'idée d'une autre vie... où l'on cultivera la terre. Mais au sujet du séjour des morts, de sa place, et les conditions de l'autre vie, aucune doctrine, aucune curiosité.»

«Les dieux, en somme, ce sont les ancêtres, plus redoutés qu'adorés. Le Bassouto a peur de les froisser en ne leur faisant pas certaines offrandes.»

«Dans certaines maladies interviennent des pratiques à caractère plus ou moins religieux. On s'adresse à un médecin qui manœuvre les osselets divinatoires: les défunts paraît-il, sont mécontents, il faut les apaiser. On sacrifie coq, poule, mouton, ou bœuf, de la couleur spécifiée par les osselets. «Hé, nos ancêtres, pourquoi êtes-vous fâchés.» On lave le malade avec de l'eau où l'on a mêlé certaines plantes. Puis on met dans un pot la bile du mouton avec du beurre fondu. On y a ajouté sa salive pour frotter le sujet.»

«En fait de divinités, les Bassoutos ne connaissent que leurs ancêtres. Tous, mais les récents sont chargés de prier les anciens²: «Nouveau dieu prie l'ancien» dit un vieux chant.»

«Ces dieux n'ont pas de morale: rien qui ressemble à un jugement de l'âme. Le séjour des morts ne comprend aucune barrière qui sépare les justes d'avec les méchants. Un même sort attend les uns et les autres. Les fautes d'ailleurs que reprochent les ancêtres à leurs descendants semblent plutôt consister en transgressions des us et coutumes pouvant nuire à la société ou compromettre l'existence de la tribu.»

«Cependant indice de Dieu: Quand la foudre frappe quelqu'un on dit: «Le roi a épousé.» On ne doit pas s'affliger pour le pas offenser le roi? Le dieu de la foudre serait le Dieu.»

Culte des ancêtres, pas de culte pour Dieu, Dieu vaguement entrevu, toujours la même constatation.

Notons encore au passage quelques autre rapprochements avec nos Malgaches: la foule des superstitions, les nombreux tabous, la distinction entre le sorcier malfaisant et le devin secourable; la circoncision avec cérémonies rappelant celles de Madagascar. Cependant initiations que ne connaît guère la Grande-Ile.

² A remarquer encore cette loi de la puissance proportionnelle à l'ancienneté, loi qui s'applique aux morts comme aux vivants.

De ce tour rapide que nous venons de faire chez nos Africains des quatre points cardinaux nous ne pouvons mieux tirer la conclusion qu'en la renforçant de toute l'autorité d'un témoin qui a sondé l'Afrique plus profondément et plus universellement que nous n'avons pu le faire. Citons Monseigneur LE ROY dans son livre bien connu sur la Religion des Primitifs (pp. 170 et suivantes). Sa pensée peut se résumer dans quelques propositions.

1^o Derrière le Naturisme, l'Animisme, le Fétichisme de nos noirs surgit partout, quoique souvent plus ou moins voilée, la notion d'un Dieu supérieur, supérieur aux hommes, aux mânes, aux esprits et à toutes les forces de la Nature. Les autres croyances, en fait, sont variables comme les cérémonies qui s'y rattachent: celle-ci est universelle et fondamentale.

2^o Partout chez les Négrilles et les Bantous, Dieu a un nom qui varie suivant les peuplades mais qui se distingue des autres noms et dont la formation même est indicatrice de la pensée intime qui l'a inspiré: idée de création, de puissance, de vie ou d'habitat supérieur.

3^o Ce dieu dont on a l'idée se distingue des autres êtres par certaines prérogatives: il n'est pas représenté matériellement, la magie n'a pas prise sur lui, il n'est pas blasphémé: il est là-haut, partout. Ce n'est pas un homme, un âme, un ancêtre, un esprit, le ciel... Il est celui qui façonne, qui est le maître, l'auteur de la vie et de la mort.

Mais comme il est inaccessible; comme il ne veut que du bien, on ne s'occupe pas de lui. Sa place dans le culte a été prise par les mânes ou les esprits qui eux sont à craindre et dont on a à se ménager les bonnes grâces ou à redouter les persécutions.

Décadence lamentable, cela va sans dire, mais qui ne s'explique que trop par l'action du démon et de la nature déchue. Nous avons montré ailleurs tout ce qu'il y a de prenant dans le culte des ancêtres pour notre pauvre humanité, qui y trouve à la fois autorisation de tous les excès et justification de ces excès par les sentiments les plus nobles de la piété filiale, de reconnaissance, de respect des traditions, de solidarité familiale jusque dans la mort.

Il y a d'ailleurs dans la Bible elle-même sur cette décadence spirituelle, source de paganisme, un passage que l'on ne devrait point oublier. C'est au chapitre XIX^e de la Sagesse où il est question de l'idôlâtrie:

Un père accablé de douleur a façonné l'image d'un fils
 Qui lui a été enlevé par une mort soudaine et prématurée,
 Et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'honorer comme un dieu
 Et il a institué parmi, les gens de sa maison
 Des rites pieux et des cérémonies.
 Puis cette coutume impie s'affermissant avec le temps
 Fut observée comme une loi,
 Et sur l'ordre des princes on adora des statues
 Quand on ne pouvait les honorer en face
 A cause de leur éloignement,
 On se représentait de loin leur figure
 Et l'on façonnait une image visible du roi vénéré,
 Afin de rendre à l'absent des hommages
 Aussi empressés que s'il eût été présent.

Et pour le succès de la superstition, ceux qui ne connaissaient pas le souverain
Y furent amenés par le zèle de l'artiste.

Celui-ci, en effet, désireux de plaire au maître puissant,
Epuisa tout son art à embellir le portrait

Et la foule des hommes, séduite par l'élégance de l'œuvre,
Regarda comme un dieu celui qui naguère était honoré comme un homme.

Ce fut piège pour les vivants que les hommes,
Sous le coup d'une infortune ou trop complaisants pour leurs souverains
Eussent donné à la pierre et au bois le nom incommunicable.

Un peu plus haut l'auteur sacré nous dit:

La fornication a commencé quand on a imaginé les idoles.

Arrêtons ici ce paragraphe: L'Afrique vient corroborer par son témoignage universel ce que les belles études du R. P. SCHMIDT nous révèlent sur l'ensemble du monde et ce que vient de nous redire la Bible: l'humanité a connu des premiers temps où la morale était plus pure et la connaissance de Dieu plus vivante et plus exacte. Et nous l'allons voir, il y a maintes raisons de penser que cette situation de l'Afrique païenne continentale a été celle de Madagascar vis-à-vis de la croyance en Dieu.

Madagascar ancien avait l'idée de Dieu.

III. Un argument négatif avec conclusion des plus positives.

Nous disions un jour dans une conversation avec un savant: «Ce qui prouve à Madagascar la croyance en Dieu c'est l'absence même de culte de Dieu.» Forme paradoxale qui fit sursauter notre interlocuteur et qui a besoin, évidemment, d'explication.

A notre avis, en effet, l'argument le plus clair de l'existence de Dieu dans la pensée Malgache est cette attitude même que l'ancien Malgache prend vis-à-vis de cet être mystérieux qui le déroute. Déjà il ne fait pas bon de se mettre directement en relations avec les mânes eux-mêmes (on le fait et nous expliquerons pourquoi et comment) car la mort est quelque chose de contagieux; les mânes sont d'une autre catégorie que les vivants et l'homme vivant ne tient pas à passer trop vite de sa catégorie dans l'autre. Toutefois il faut bien recourir aux ancêtres distributeurs de biens et de maux; il faut les consulter pour connaître leurs volontés, il ne peut se dispenser de les invoquer, de les apaiser, de se conformer aux traditions qu'ils imposent... Mais en les invoquant on a soin de réduire le contact au strict nécessaire: Après le repas qu'ils sont censés prendre dans le sacrifice qui leur est offert, on les prie de remonter au plus vite chez eux, en leur rappelant indirectement que «les mânes ont vite expédié leur repas».

Or tout autre est l'attitude du Malgache vis-à-vis de l'Être suprême, maître de la vie et de la mort. Rien de cette attraction mélangée de répulsion qu'il témoigne aux Mânes, non, mais simplement mise de côté, comme d'un être avec lequel on diffère trop pour entretenir avec lui la moindre relation. Dieu est pour le Malgache de telle autre nature qu'il ne peut rien avoir de commun avec lui. C'est un sentiment, vague sans doute mais réel, de la transcendance divine qui écarte le Malgache de Dieu.

La pensée de nos indigènes a été exprimée un jour par un Malgache

de la façon suivante: Un missionnaire lui parlait de Dieu et de sa grandeur. «Quand je monte sur le toit de ma maison», lui répondit ce Malgache, «je me sens pris de vertige et je n'ai nulle envie de monter plus haut. De même, je n'ai nul désir de m'élever dans la région inconnue dont vous me parlez. Rien que d'y penser, cela me donne le vertige. J'aime mieux rester sur la terre.»

Le Révérend HAILE raconte qu'un vieillard entendant son fils chanter l'hymne *Avia Jehovah*: viens, mon Dieu, en fut très affligé et le pria de ne pas continuer «car, lui dit-il, Dieu est trop grand, trop puissant pour entrer en relations avec les hommes et une semblable présomption attirera sa colère sur nous» (Ant. Annual 1899, p. 334).

Des témoignages sans nombre concordent sur ce point: L'Être suprême est maître de la vie et de la mort: D'où vient-il? Quel est-il? Que veut-il? Faut-il chercher à lui plaire? Doit-on craindre d'enfreindre ses ordres? Questions oiseuses et dangereuses. En dehors de la vie et de la mort, il n'est rien pour l'homme. Toute la vie pratique relève des ancêtres.

Oui, toute la vie pratique relève des ancêtres parce que, avec eux on sait comment s'y prendre. Mais rejeter un instrument parce qu'on le trouve trop perfectionné, trop difficile à manier, est-ce-donc nier son existence ou plutôt n'est-ce pas affirmer ses réalités supérieures, sa distinction d'avec des instruments plus simples, sa transcendance? Il y a un *Zanahary* qui occupe le haut de l'échelle, mais entre le degré qui lui est immédiatement inférieur et celui où il siège il y a un intervalle immense, pour ne pas dire un abîme.

Cette distinction, que nous cherchons donc entre les *Zanahary* des mânes et le *Zanahary* divin existe donc. Nous le constaterons plus directement encore, en interrogeant les traditions.

IV. Les traditions.

Les traditions nous montrent tout d'abord que le *Zanahary Be* se distingue des autres par trois caractères: a) Il est créateur du monde; b) il habite dans le haut; c) il est maître de la vie et de la mort.

Créateur du monde, sinon créateur des hommes. A propos de ces derniers, certaines expressions peuvent nous dérouter. N'avons-nous pas rencontré des expressions dans des invocations aux *Zanahary* ou *Andriamanitra*, comme celle-ci (p. 294): *izay andriamanitra nanamboatra tongotr'amantanana*: O dieux qui avec façonné nos pieds et nos mains. Façonné, dit-on, et non créé. Cela ne peut-il donc s'entendre de cette formation (et non création) qui revient à la génération ordinaire? Ne tenons-nous pas notre corps de nos parents? Plus difficile à interpréter le «*Zanahary nanao ny andro aman'alina*»; ce *Zanahary* qui a fait le jour et la nuit, qui suit immédiatement dans le texte. Comment expliquer aussi le rôle que les ancêtres ont certainement dans la distribution des biens comme bœufs, anneaux d'argent et autres faveurs matérielles? Vont-ils les quêter auprès du Maître suprême? Points obscurs peu commodes à élucider.

Pourtant lorsqu'il s'agit du monde dans son ensemble, de sa construction, pourrait-on dire, il semble bien que ce travail sans proportion avec les

forces des hommes vivants ou des hommes même passés au royaume des mânes, ne puisse leur être attribué. Il y faut un Être d'une autre envergure et nous avons l'expression curieuse: *Vita Nanahary* fait par *Nanahary*: quand on parle d'une grotte naturelle, d'une particularité extraordinaire de la Création: «Cela n'a pas été fait de main d'homme.»

Autre caractère déjà plus tranché: l'Être suprême habite en haut. Le séjour des mânes est quelque chose de changeant: on les place puis dans la voisinage des vivants, puis près des tombeaux, puis sur les sommets de la montagne des morts, l'*Ambondrombe*, puis dans les hauteurs. Et ce dernier détail va nous laisser, avouons-le franchement, encore quelque confusion. Au sacrifice des ancêtres, les mânes convoqués pour prendre leur part sont priés de regagner le ciel.

Constatons toutefois qu'il est souvent question de *Zanahary* dont la demeure unique est le firmament. En témoignent aussi bien les proverbes Imériniens, betsileo, et autres, que nous avons cités, que les généalogies faites de noms comme *Andrianakatsakatsa*: Seigneur qui monte, *Andrianaboabo*: Seigneur d'en haut, *Andrianambonembone*, Seigneur d'au-dessus. *Mipetraka ambone*, répètent à l'envi nos Malgaches à propos de cet Être suprême: Il est assis en haut.

Où doute et confusion disparaissent c'est lorsqu'il s'agit de Dieu maître de la vie et de la mort. Les Wanyike, au témoignage de Monseigneur LE ROY disent que nous sommes comme les poules et les poulets de Dieu. Quand il reçoit, il a besoin de volaille et prend ce qui lui convient. Aux yeux de nos Betsileo (p. 297), Dieu est le bouvier qui couché sur les hauteurs comme le gardien de bœufs sur son mamelon parmi les grandes herbes, observe son troupeau et en prend bœuf, vache ou veau, quand il lui plaît.

Lorsque son choix est fait rien ne peut lui résister: Un malade succombe qu'y pouvions-nous? puisque Dieu le tirait de son côté, entendons-nous dire dans les discours des funérailles.

Mais puisque nous revenons ainsi forcément à tous nos textes, nous ne pouvons laisser de côté la thèse monothéiste de M. MONDAIN exposée dans notre première partie, et nous nous permettrons de la réintégrer ici dans notre travail comme confirmation de la thèse: Croyance en Dieu chez nos Malgaches.

Si en effet, dans la conduite de notre discussion nous avons été contraints par rigueur de logique, à mettre en doute la valeur probante des citations de M. MONDAIN, de ses citations considérées en elles-mêmes, abstraction faite d'une foule d'indications extérieures, convergentes et favorables à la thèse monothéiste, nous pouvons ici les reprendre en les éayant des probabilités maintenant recueillies.

Si nous nous sommes refusé à reconnaître dans certains proverbes un *Zanahary* ou *Andriamanitra* singulier, plutôt que pluriel un *Zanahary* ou un *Andriamanitra* supérieur, parce que les textes pouvaient porter aussi bien le pluriel que le singulier, cela ne veut pas dire que nous devions nécessairement adopter le pluriel, surtout quand, pour d'autres raisons que les seuls mots, nous pouvons entrevoir le singulier. Et c'est ainsi, que nous

aboutissons à voir dans la thèse de M. MONDAIN, tout autant que dans les textes qui vont suivre, la confirmation d'une tradition monothéiste authentique.

Voici même une sorte de *crescendo*. Plus expressives encore de la croyance en Dieu chez nos Malgaches nous apparaissent maintes réminiscences du passé, maintes confidences d'anciens, maints souvenirs d'un stade religieux plus élevé dont les derniers vestiges n'ont pas disparu depuis si longtemps. A Madagascar comme en Afrique on retrouve les traces de morale et de croyance plus pures, que le culte des ancêtres ou des esprits est venu presque submerger.

En 1650 l'abbé NACQUART, un des Lazaristes qui missionnaient dans la région de Fort-Dauphin, raconte qu'ayant interrogé un Rohandriana ou Chef Antanosy sur ses croyances et sur celles de ses compatriotes, celui-ci parla de Dieu avec des termes chrétiens, disant qu'il est unique, seul maître de toutes choses, que pour le servir il lui offraient des sacrifices et faisaient du bien aux pauvres esclaves, les nourrissant quand ils avaient faim. Mais d'où savez-vous ces choses? Avez-vous quelques livres qui vous les enseignent? Non, nous les avons apprises de père en fils (Mem. de la Congrégation de la Mission, t. IX, p. 130).

D'autres missionnaires dans des conversations particulières et plus intimes ont été en rapport avec des âmes qui ont rendu ce même son de tradition primitive.

Tout le monde reconnaît au P. ABINAL une compétence exceptionnelle et son ouvrage «Vingt ans à Madagascar» est l'un de ceux qui méritent le plus de créance pour la valeur de la documentation. Or voici ce que nous trouvons au Chapitre IV de son livre (pp. 203 et suivantes). Nous citons tout en abrégeant. C'est plein de choses.

«Les notions religieuses chez les Malgaches encore païens sont généralement confuses, pleines de contradictions et d'incohérences.»

«Elles semblent se résumer, au premier abord, dans la pratique du matérialisme et du fétichisme le plus grossier. Néanmoins, quand on considère de près les divers points sur lesquels s'accorde la croyance populaire, on parvient à retrouver le vieux fonds de la religion primitive et monothéiste, corrompue postérieurement par les pratiques superstitieuses de l'idolâtrie et du fétichisme.»

«Malheureusement ce fonds de croyances vraies reste confiné dans les régions abstraites du dogme pur, tandis que le culte et la morale surtout sont réglés par le fétichisme. Donc monothéisme au fond et prédominance du fétichisme dans la forme, voilà, ce semble, la religion à Madagascar.»

«Le païen, à quelque tribu qu'il appartienne, n'ignore pas généralement parlant l'existence d'un Dieu unique, créateur du monde visible et maître absolu de l'univers.»

«Il croit aussi à un monde invisible, composé d'esprits puissants les uns bons, les autres mauvais, également créés par l'être souverain appelé *Zanahary*, *Andriananahary* ou seigneur et créateur.»

«Ce seigneur et créateur, le Malgache pense qu'il ne doit l'être à personne; qu'il est essentiellement bon et parfait; qu'il est la source de tout bien, que son œuvre éternelle comme lui consiste à produire le bien et à le communiquer aux créatures visibles.»

«Malheureusement les esprits dont il doit se servir comme intermédiaires pour cette communication ne sont pas aussi parfaits que lui, vrais petits dieux, puisqu'ils sont invisibles comme Dieu. Ils ont des passions bonnes et mauvaises. Il en est même qui semblent comme voués au mal et ne vivent que pour le mal.»

«Or l'homme, disent-ils, peut incliner à soi ces esprits supérieurs par des actes qui leur sont agréables. De là comme nécessaire conséquence le culte idolâtrique, les sacrifices, les pratiques superstitieuses...»

Le P. ABINAL site ensuite des témoignages des tribus Sakalava, Betsimisaraka, Betsileo, Antaimoro...

«Pour ce qui est de la tribu des Hovas (Imériniens) en particulier, ajoute-t-il, il est constant que avant l'introduction de fraîche date des sampy ou talismans, elle adorait aussi un Dieu créateur. C'est là une tradition encore vivante chez eux. Jusque vers le milieu de ce siècle (XIX^e) en trouvait dans l'Imerina de vénérables vieillards qui luttèrent contre l'idolâtrie populaire et refusaient leur culte à ce qui n'était pas le Dieu créateur adoré de leurs pères. Les deux derniers champions de cette doctrine monothéiste que nous ayons connus sont morts entre 1868 et 1870.»

Le P. ABINAL pense que la tribu des Hova (imériniens) a eu une notion du vrai Dieu plus complète que celle des autres tribus. Dans les formules de prières, ils invoquent Dieu d'abord; «demandez par les ancêtres le bien que Dieu seul fera», dit un proverbe. Ils ont la distinction entre le grand Dieu et les dieux inférieurs et on trouverait même chez eux la notion de réparation dans l'histoire de *Moussa* fils de Dieu, rédempteur.

Malgré certains détails que nous paraissent discutables, comme l'idée de créateur dans le terme *Nanahary* sur lequel nous nous sommes suffisamment expliqué pour n'avoir pas à y revenir, ou la demande faite à Dieu au commencement de certaines invocations que nous avons discutées, le tableau d'ensemble est brossé de main de maître et cette seule page pourrait servir de synthèse à nos conclusions. Pourtant avant donner ces conclusions sous une autre forme, relevons encore en faveur du théisme malgache un autre fait.

Dieu n'y est pas expressément nommé, mais il y est supposé nécessairement. Surtout ce récit nous montre sous une forme touchante ce qu'il peut y avoir, au fond de certaines âmes, d'instinctif besoin de regarder en haut et d'aller au bien, d'appel à la justice et à la vérité. Le fait ne date pas de loin: il a été raconté à un missionnaire du Betsileo par un instituteur que nous avons eu comme élève à l'Ecole Normale.

«Cet instituteur, nommé PIERRE RANDRIANA, enseignait à un bon vieux les Dix Commandements de Dieu et le vieux pleurait en l'écoutant. Interrogé sur la cause de cette émotion le vieillard s'explique: «Ce que tu m'enseignes là me rappelle qu'un jour étant enfant, porté sur le dos de mon grand-père je me mis à pleurer et à gémir.» «Pourquoi pleures-tu *Boto*?» (petit garçon). «Parce qu'un jour je mourrai.» «Eh bien, écoute, *Boto Kely*... et grand-papa me dit ce que tu dis là: Ne vole pas. Ne tue pas; si tu observes cela, *Boto*, tu ne mourras pas. Mais si, grand-papa, je mourrai quand même.» Grand-papa se tut un instant, puis il ajouta gravement: «*Na dia ho faty aza hianao... hia-dana*; Eh bien! même si tu devais alors mourir tu serais dans la paix.» Ce dialogue se tenait dans le Betsileo avant le milieu du siècle dernier, avant que l'influence chrétienne n'ait pénétré dans la région.

Ainsi se confirme encore cette tradition recueillie par plus d'un de nos missionnaires qu'il fut une époque moins lamentablement païenne dans nos pays malgaches que ne l'ont d'abord donné à penser les coutumes que nous avons trouvées en arrivant, et que cette époque ne remonte pas si loin.

En tout cas, que la perversion ait été ancienne ou récente, il est un dernier phénomène qui peut encore servir à fortifier toute notre argumentation; c'est la réviviscence rapide, pour ne pas dire instantanée dans les âmes d'une croyance, simple et pleine, en un Dieu créateur et maître souverain du monde dès qu'elles se sont trouvées en contact avec une doctrine monothéiste et surtout avec la doctrine chrétienne. Si le peuple, en Imerina, au temps d'*Andrianampoinimerina*, ne voyait pas très clair dans les séries de ses *Andriamanitra* ou de ses *Zanahary*, il semble bien pourtant que l'élite de la société malgache d'alors, où s'étaient produites des infiltrations étrangères, arabes ou européennes ne rendit l'emploi du mot *Andriamanitra* si usuel dans les invocations, dans les dictons, dans les formules, dans les discours que parce qu'il répondait déjà pour elle à une idée de Dieu personnel et souverain. Et c'est ce qui expliquerait comment M. MONDAIN a pu donner dans sa thèse une mentalité si monothéiste à la littérature imérinienne.

En tout cas, lorsque la prédication évangélique s'étendit sur la Grande-Ile le mot *Zanahary* d'abord accepté par les missionnaires fut assez rapidement supplanté par *Andriamanitra* qui avait déjà reçu, pour désigner Dieu, une sorte d'adaptation, et ce qui ne fait pas de doute c'est que l'idée du Dieu créateur ainsi désigné pénétra dans les esprits de nos Malgaches sans difficulté: ce fut moins l'éveil d'une idée nouvelle, qui n'aurait pas manqué de rencontrer des oppositions (comme on l'a vu ailleurs) si les traditions avaient été foncièrement contraires, que le réveil d'une pensée intime, déjà familière, souvent inconsciente, mais conservée instinctivement au plus profond des âmes.

De toutes ces discussions, qui forcément, à certains moments, ont dû prendre l'apparence d'un fouillis de textes, aussi enchevêtrés que contradictoires, il conviendra de dégager en terminant l'enchaînement et la netteté de quelques conclusions. C'est ce que nous allons essayer de faire dans la série de quelques propositions.

V. Conclusions des trois parties en quelques propositions.

1^o La question de la croyance en un Dieu créateur et maître du monde est particulièrement difficile à élucider chez nos Malgaches pour de nombreuses raisons:

- a) Imprécisions dans les esprits qui ne se préoccupent que de ce qui les touche directement: on s'occupe des mânes parce que d'eux on attend toutes les faveurs matérielles: Dieu est trop différent et trop éloigné pour qu'on s'intéresse à lui pratiquement, donc pas de culte.
- b) Multitude de termes pour désigner esprits, génies, revenants, mânes divinités, tout ce qui est étranger ou supérieur à l'homme encore vivant; confusions et mélanges entre ces termes.
- c) Obscurité spéciale et capitale des textes à cause de l'absence de malgache d'une forme de pluriel: d'où difficulté souvent insoluble de déterminer s'il y est question d'un être ou de plusieurs êtres, d'un Dieu unique ou de plusieurs dieux.

2^o De tous ces termes il en est deux cependant qui émergent avec un caractère particulier et qui semblent être dans la langue malgache les noms

de la Divinité: *Zanahary* avec ses deux formes auxiliaires de *Nanahary* et *Andriananahary* dont l'origine est sancrite et qui vient de *Yan Hari* (dieu du soleil) — *Andriamanitra*, dont l'emploi est devenu universel maintenant pour désigner Dieu, et qui semble une forme malgachisée de mots ou africains ou sanscrits.

3^o L'existence de ces deux mots serait déjà un argument décisif de faveur du monothéisme malgache si leur emploi ne comportait pas une foule de caprices: on les trouve au pluriel, on les trouve appliqués à des êtres qui ne sont pas la divinité, aux mânes des chefs tout spécialement. Cependant ces emplois multiples ne sont pas nécessairement exclusifs d'un sens primordial et supérieur se rapportant à la divinité. Les abus des mots dieu et divin ne se produisent pas qu'en malgache; on les rencontre dans toutes les sociétés comme dans toutes les langues même les plus modernes. L'esprit humain en face de personnages supérieurs ne résiste guère à la tentation de les rapprocher sinon de les confondre avec la divinité. De l'existence de *Zanahary* pluralisés nous ne pouvons pas conclure à la non-existence d'un *Zanahary Be* (supérieur).

4^o Il y a en faveur de cette existence d'un *Zanahary-Be* (Dieu souverain) chez les Malgaches toute une série d'arguments, dont la valeur est inégale mais qui peuvent être rangés dans le *crescendo* suivant,

- a) La forme *Andriananahary*, mot formé de *Andriana* noble et *Nanahary* variante de *Zanahary*, indique, semble-t-il un être qui parmi les *Zanahary* joue le rôle d'*Andriana*, de noble, de roi, de souverain. On peut penser, avec M. GRANDIDIER que nous avons là le nom propre de Dieu.
- b) Soit qu'on admette directement une hiérarchie, soit que l'on établisse, comme nous l'avons fait une sorte d'Échelle des êtres avec divinisation progressive, on trouve au sommet un Être dominant et distinct, doué de pouvoirs qui n'ont rien de commun avec les pouvoirs humains, des vivants ou des morts.

Ce *Zanahary* supérieur a spécialement trois prérogatives: il a créé le monde, du moins ces choses immenses qui dépassent l'envergure de la puissance humaine; il habite un séjour bien déterminé et invariable, le ciel; et surtout il a le droit suprême de vie et de mort.

- c) Il y a pour l'existence de cet Être suprême un argument négatif de très grande valeur: l'absence même de culte. Elle a en effet pour raison la transcendance même de cet Être. On le met à l'écart, donc il existe, et on ne le met ainsi à l'écart que parce que de nature trop supérieure à celle de l'homme.
- d) D'ailleurs des traditions, des textes positifs, des faits particuliers confirment ce monothéisme de nos Malgaches. Nous pouvons en croire spécialement un chercheur de la valeur du P. ABINAL qui a pu de plus près que nous aborder les anciens témoins des anciennes traditions.

5^o A ces arguments directs s'ajoute l'argument de similitude entre peuplades africaines et peuplades malgaches. Partout dans l'Afrique noire les mêmes constatations:

Dieu mis de côté pratiquement par le culte des ancêtres;

Dieu cependant ayant son nom spécial dans la langue;
Souvenirs d'un monothéisme plus concient et pas tellement éloigné de notre temps;

Cröyance foncière à un Etre suprême qu'il est impossible de confondre avec l'importe quel autre.

6^o Enfin réviviscence de l'idée de Dieu, au contact de la religion chrétienne tellement rapide et naturelle qu'il semble bien qu'elle soit, non pas l'éveil d'une pensée nouvelle, mais le simple réveil d'une croyance traditionnelleet profonde.

Deux réflexions finales.

1^o Pourrons-nous, avec les années qui viennent, approfondir davantage encore cette grave question? Oui, si nous pouvons mettre la main sur quelques documents anciens, non encore étudiés. Mais non, si nous voulons nous en remettre pour éclaircir les difficultés aux interprétations d'hommes plus ou moins nouveaux. C'est ici surtout que nous rencontrons chez les jeunes générations une incompréhension croissante du passé. Avec l'emprise croissante du christianisme et de la civilisation il devient presque impossible à notre jeunesse malgache actuelle de «réaliser» la mentalité de leurs ancêtres. Nous en avons eu des exemples.

Déjà les vieux Rangahy que nous avons pu interroger se sentaient-ils déroutés par toutes les nouveautés qui les entourent. Pourtant c'est auprès d'eux, s'il en existe encore, qu'il serait possible de relever encore quelques vestiges des anciens temps.

2^o Deux ans se sont écoulés depuis que nous avons remis cette troisième partie de notre article sur Dieu à l'«Anthropos», qui forcément n'a pu la publier qu'à son tour. Or nous avons eu, depuis lors, des facilités pour mieux nous livrer à nos recherches malgaches et pour travailler à notre Monographie du Betsileo. Nous venons même de consacrer à celle-ci une année entière et cela nous a donné l'occasion de revenir sur les grandes questions de l'existence des mânes et de l'idée de Dieu.

Cette nouvelle étude plus approfondie, éclairée surtout par la synthèse documentaire d'un énorme travail d'ensemble, nous a permis, pensons-nous d'élucider certains points importants. Evidemment nous ne pouvons que signaler ici ceux qui intéressent plus directement le sujet du présent article en attendant la publication de notre ouvrage.

a) Les différentes séjours des mânes, signalés par les croyances et les traditions, qui embarrassent beaucoup les commentateurs, n'impliquent pas nécessairement contradiction, mais succession. L'âme reste d'abord dans le voisinage du corps non enterré, donc dans la case ou aux environs. Elle est ensuite conduite avec lui jusqu'au tombeau. Puis elle passe dans d'autres séjours, montagnes des âmes, lieux sacrés, pierre dressées... pour se perdre enfin dans un habitat supérieur aussi mal défini et aussi imprécis que l'est devenu son souvenir.

b) C'est que, en effet, dans la vie des mânes, intervient le grand principe suivant tout se passe comme si: la survivance personnelle du

defunt était en raison directe de la survivance du souvenir chez les vivants. L'intensité de la vie dans l'autre monde est en fonction des interventions intérieures (pensée, souvenir, rêve...) ou extérieures (apparition protection ou persécution) des morts auprès des vivants. Pour nos indigènes on existe dans la mesure où l'on agit. *L'esse sans l'agere*, en somme, n'a plus de réalité intéressante et par suite de valeur pratique pour ces esprits simplistes, tout absorbés par le sensible et le présent.

c) Les Mânes donc se spiritualisent, se divinisent de quelque manière, ou plutôt se volatilisent au fur et à mesure de l'évaporation du souvenir. S'ils conservent de leur importance théorique, grâce au principe toujours valable de l'ancienneté qui veut que les sources postérieures de la vie restent inférieures en dignité aux sources de vie dont elles découlent, ils en arrivent cependant, avec l'effacement progressif du souvenir, à perdre de leur action, de leur influence et par conséquent de leur intérêt pratique. A l'exception de quelques rois ou princes, dont les noms et les hauts faits sont restés connus, ce n'est donc guère que sur les ancêtres immédiats ou rapprochés, dont la mémoire est encore vivante, que l'on compte. Finalement l'ancêtre lointain, qui n'a plus de nom et dont on n'a plus de souvenir précis, ne préoccuper pas plus les vivants que la source lointaine ne préoccupe la femme qui va puiser de l'eau à la rivière voisine, issue de cette source.

d) Et ceci nous apporte, croyons-nous, un confirmatur sérieux de la permanence et de la transcendance de l'idée de Dieu chez nos Malgaches.

En effet, si l'on n'admet pas ici une survivance tenace et inconsciente de traditions primitives (ce qui pour nous n'est pas improbable) il faut bien admettre qu'il ne peut être question de souvenir personnel, direct, entretenu. Si donc nos indigènes ont l'idée d'un *Andriananahary* supérieur, maître du monde et des destinées humaines, c'est que leur esprit n'a pu se refuser à reconnaître son action, donc son existence, dans l'existence de l'univers, dans le mystère de la mort, dans certains phénomènes dépassant par trop la mesure courante.

Mais, on le voit, tout en se basant toutes deux sur le principe qu'être c'est agir, la genèse des deux conceptions de la survivance des mânes et de l'existence de Dieu est toute différente. L'une s'appuie sur le souvenir et tend à un effacement progressif, l'autre s'appuie sur les réalités toujours présentes du monde, de la mort ou de prodiges déconcertants.

Cependant dans la pratique, les deux conceptions se placent et se rencontrent sur le plan supérieur d'un culte vague et platonique, parce que des deux côtés l'action reste insaisissable: chez les mânes par imprécision croissante, en Dieu par inabordable transcendance.

En somme, comme nous le disions à la fin de notre troisième paragraphe, il y a entre les Mânes et le *Zanahary* supérieur un abîme. Si incertaine qu'elle apparaisse dans son expression, si maladroite que se montre son interprétation, si étrangère à la vie pratique qu'elle se tienne, il y a chez nos Malgaches une idée de Dieu.



Der Pandanus auf Nauru.

Von P. A. KAYSER, M. S. C.

Inhalt:

1. Allgemeine Bemerkungen über den Pandanus.
 2. Herstellung des *edgno*.
 3. Herstellung des *ekarébā*.
- Anhang: Kleidung, Lendenschurz (*ünün*).

1. Allgemeine Bemerkungen über den Pandanus.

Von den verschiedenen Nutzbäumen, die auf Nauru vorkommen, sind für die Lebenshaltung der Insulaner nur zwei erwähnenswert: die Kokospalme und der Pandanusbaum (*épo*). Der Nutzwert beider ist ziemlich gleich. Während die Kokospalme dem Eingebornen die tägliche Nahrung liefert in Form von Nüssen oder von Palmwein, ist der ganze Pandanusbaum in allen seinen Teilen im Haushalt zu verwerten. Der Pandanusbaum ist auf Nauru älter als die Kokospalme. Früher war die Insel, das hügelige Innere sowohl wie auch das flache Vorland, beinahe ausschließlich mit Pandanuswäldungen bedeckt. Noch vor einigen Jahrzehnten sahen die älteren Personen Pandanus-haine am Strande, wo heute nur Kokospalmen wachsen. Heute überwiegt der Kokosbaum, während der Pandanus immer mehr weichen muß und selbst auf den kahlen Hügeln im Innern langsam eingeht. Mit dem Fortschreiten des Phosphatabbaues durch eine englische Gesellschaft ist dem Pandanus, der gerade in dem für die Arbeiten in Frage kommenden Gelände hauptsächlich wächst, ein gefährlicher Gegner entstanden, der ihn Tag für Tag mehr zurückdrängt.

Für den Eingebornen ist der ganze Baum in allen seinen Teilen von Wert. Der Stamm liefert das ganze Gerüst für die Wohnhütten, mit Ausnahme der vier bis sechs Pfosten, die immer vom *Callophillum*-Baum genommen werden. Die Dachsparren sind längsgespaltene Stämme; meist werden drei bis vier Sparren (*üquo*) aus einem Stamme gewonnen. Sämtliche Balken, die als Träger des Daches dienen, sind wiederum nur Pandanusstämme. Unter dem trockenen Dache ist der Pandanus das dauerhafteste Material, das die Insel stellen kann; selbst die weißen Ameisen lassen das Holz ziemlich unberührt, da es eine scharfe Ätze enthält. Ich habe Balken in Wohnhäusern gesehen, die bereits hundert und mehr Jahre ein Dach tragen und förmlich eine Tradition von vier bis fünf Generationen hatten. Nur die ganz alten Leute konnten sagen, in welchen Häusern auf der Insel umher

sie schon gedient hatten, und trotz des hohen Alters waren sie unversehrt und hart wie Glas, so daß sie mit einer Axt überhaupt nicht mehr bearbeitet werden konnten.

Seiner Härte und Widerstandsfähigkeit wegen schnitzte man aus dem Holze früher die schweren Waffen, die zum Schlage oder zum Wurfe dienten, wie die bis 4 m lange Schlaglanze (*erágow*) und die kürzere Wurfkeule (*evqare*). Auch die Tanz- und Kriegstrommel war ein aus der Basis des Stammes abgetrenntes, im Innern sauber vom weichen Faserwerk befreites und an beiden Enden mit einem trockenen Fell aus dem Magen des Haifisches überzogenes Endstück des Pandanusstammes. Das dickere, sehr harte Bodende des Stammes diente früher als Ölbehälter. Das faserige Innere wurde sorgfältig herausgearbeitet. Eine Aststelle, die im Innern des Stammes eine Schotte bildet wie beim Bambus, diente als Boden. Zum Pressen des Öles findet der Stamm als Preßstange Verwendung.

Die dünne und sehr biegsame Luftwurzel dient besonders als Bindemittel. Auf gesplissene Luftwurzeln werden die gefangenen Fische aufgezogen (*jir*: „aneinanderreihen“, „heften“; heutigentags: „nähen“); mit ihnen bindet man die Kokosblattpackeln für den Fang der fliegenden Fische. Die Fleischstücke der großen Fische werden zum Braten auf dem glühenden Steinherd fest mit Pandanuswurzeln umschnürt. Aufgespleißt wird die ältere, holzige Strebewurzel vielfach zu dauerhaften Wänden der Wohnhütten verarbeitet.

Noch mannigfaltiger ist die Verwendung der Blätter: zum Mattenflechten, zum Flechten von Körbchen und Körben, zur Hausbedachung, zum Lendenschurz, zu Schmuck- und Spielgegenständen, zum Kalfatern der Fahrzeuge, zum Verband der Wunden, zu Leibbinden für Wöchnerinnen usw. So sind dem Baume unbegrenzte Möglichkeiten gegeben, dem Eingebornen nützlich zu sein.

Für den Eingebornen persönlich kommt besonders die Frucht in Frage, die alle neun Monate am Baume reift und gleich in der Größe eines Kindskopfes am Astende zum Vorschein kommt. Junge, hellgelbe Blättchen melden im voraus das Hervorsprießen der Frucht an. Bei den Frauen heißt es dann, daß nun für viele die Periode der Schwangerschaft eintrete, denn nach neun Monaten wird die Frucht reif sein und dem zu erwartenden Erdenbürger als erste Speise dienen können. Die verarbeitete Frucht wird nämlich hauptsächlich dessen erste Nahrung sein. Bis zur Reife durchläuft die Frucht folgende Stadien:

1. *tabarénepo*, die Frucht kommt gerade zum Vorschein und ist in einem Kranz von hellgelben Blättchen eingebettet.
2. *éreat ubúieten*, die hellgelben Kelchblätter welken und fallen zum Teil ab.
3. *tübinüqui*, die Frucht schwillt an.
4. *orren meródu*, die einzelnen Fruchtzapfen bilden sich aus und der Fruchtstiel liegt frei.
5. *shimeřôto*, die ganze, beinahe ausgewachsene Frucht ist frei.
6. *emáe ránan*, der Fruchtstiel biegt sich.

7. *arqōn*, die Frucht biegt sich zurück und hängt.
8. *emqa*, die Stielblätter welken.
9. *ebēti*, der Stiel wird holzig.
10. *ētet mān*, der dickere harte Vorderteil des Fruchtzapfens spaltet sich.
11. *o bāq ōbin*, die einzelnen Zapfen lockern sich am Stielansatz.
12. *o bāq kātera*, die Seitenzapfen lockern sich.
13. *e metēn*, die Frucht ist reif; die Fruchtzapfen färben sich gelb oder rötlich.
14. *eabūjebūy*, die Frucht ist überreif; die einzelnen Zapfen lösen sich vom ovalen Fruchtboden los und fallen ab.

Die Frucht ist nach den verschiedenen Spielarten verschieden; die eine Art trägt eine dunkelgrüne Frucht, die im Zustand der Reife von innen weiß bleibt; eine andere Art ist von innen goldgelb; andere sind sehr faserig, während man wieder welche findet, die beinahe gar keine Fasern besitzen, sondern ganz gegessen werden können mit Ausnahme des harten Kopfendes. Bei gewissen Arten wird die Frucht mehr länglich, bei anderen ist sie kugelförmig, manchmal etwas plattgedrückt. Wiederum sieht man Bäume mit großen Früchten (50 bis 60 Pfund schwer), andere Bäume liefern sehr kleine Früchte; diese sind die wohlschmeckendsten und daher die gesuchtesten. Einige Früchte werden nur in unreifem Zustand gegessen, andere nur im reifen oder im gekochten. Einige Arten finden bessere Verwendung für *edqno*, andere eignen sich besonders für *ekarēba*. Aber alle Früchte ohne Ausnahme sind dem Eingebornen ein kräftiges Nahrungsmittel, was schon deren besseres und wohlgenährteres Aussehen zur Zeit der Pandanusernte anzeigt. Die überschüssigen Früchte dienen den Schweinen zur Mast.

Vor dem Genuß der Frucht werden die einzelnen Fruchtzapfen vom weichen Innenteil losgetrennt und kunstgerecht ausgepreßt und ausgesogen. Um dies richtig zustande zu bringen, muß man Eingeborner sein. Dieser hat sich infolge der langen Praxis, bei der er groß geworden ist, eine Geschicklichkeit darin angeeignet, die ganz natürlich und selbstverständlich ist. So muß es eben gemacht werden, wie er es macht, denn anders wäre es verkehrt. Wir Europäer riskieren beim Aussaugen das halbe Gebiß und kommen vor lauter Faserzeug, das sich hartnäckig zwischen den Zähnen festsetzt, überhaupt nicht vom Fleck.

Der Eingeborne faßt den Zapfen an dem harten Ende mit dem Kerngehäuse mit der Rechten an und drückt das dünnere, weiche, fleischige Ende energisch in den Mundwinkel. Das Ende des Zapfens nimmt er zwischen die Zähne und quetscht ihn gründlich, um den süßen Saft herauszubekommen; ruckweise dreht er ihn um sich selbst im Mund herum. Zwischen einer jeden Drehung fassen die Zähne von neuem an und quetschen ihn vollständig aus. Der ausgesogene Zapfen sieht aus wie ein abgearbeiteter Pinsel. Tatsächlich findet er später als solcher bei den Eingebornen vielfach Verwendung.

Ältere Leute, die die Zähne bereits zum Teil eingebüßt haben, kochen die Fruchtzapfen im Wasser, wobei diese angenehm weich werden und leicht ihren Saft abgeben. Von ihrem anfänglichen süßen Aroma jedoch büßen sie

etwas ein, auch verlieren sie beim Kochen im Wasser ihre schöne goldgelbe Farbe und werden beinahe ganz schwarz. Auf dem Steinherd trocken gekocht, behält der Zapfen seine natürliche Farbe und büßt auch von seinem Aroma nichts oder nur sehr wenig ein. In dieser Form wird er zur Zeit der Pandanus-ernte sehr viel gegessen.

Um für die kommenden Monate jedoch etwas Besseres auf Vorrat zu haben und den Pandanus nicht zu entbehren, verarbeitet man die Frucht zu Dauerspeise, und zwar in doppelter Form: zu *edqno* und zu *ekaréba*.

2. Herstellung des *edqno*.

Ist die Zeit der Pandanusernte gekommen, dann trifft man allerorts die Vorbereitungen und rüstet zur Arbeit. Die Kochschuppen (*imen oquó*) werden gesäubert, die hinderlichen Gegenstände hinausgeschafft, man sammelt Herdsteine; alle zur Arbeit nötigen Gerätschaften kommen wieder ans Tageslicht. Am Ende langer Stangen befestigt man Messer, mit denen man den Fruchtstiel am Baum durchschneidet und die Frucht zum Herunterfallen bringt. Andere, die im Innern größere Pandanusbestände ihr eigen nennen, ziehen mit ihren Gerätschaften dorthin, errichten mittels *edénna* (Kokosblattmatten) Nothütten, legen dort Kochgruben für den Steinherd an und verbleiben dort bis zum Ende der Ernte. Die ganze Familie wandert mit Kind und Kegel aus, selbst die Haustiere gehen mit und kampieren im Freien. Tagsüber sammelt man die reifen Früchte und bringt sie zur Verarbeitungsstelle; alles greift tapfer zu. Abends geht eine Person nach Hause, um nach dem Rechten zu sehen, Palmwein zu schneiden usw., kehrt aber bald wieder ins Innere zurück. In diesen Tagen ist das sonst bewohnte flache Vorland der Insel wie ausgestorben, der ganze Schwerpunkt ist ins Innere verlegt. Unter Singen und Lärmen auf dem ganzen Gelände werden die Früchte von den Bäumen heruntergeschnitten (*qww epó*) und zur Sammelstelle gebracht. Erst begnügt man sich mit den frühreifen Früchten, mit der Vorernte.

Zur Verarbeitung wird die Frucht mittels eines Keiles auseinandergetrieben, die einzelnen Zapfen vom Innenteile (*earatabáe*, Abb. 1) abgebrochen. Das *earatabáe* legt man beiseite, um es später zu verwenden. Ist eine genügende Anzahl von Fruchtzapfen, wie sie etwa der Größe der Kochgrube entspricht (im Durchschnitt etwa 3 Zentner), zusammengekommen, dann setzt man sich in der Runde nieder, legt ein Stück Holz (meist ein altes, wertloses Stück Kanubrett) vor sich hin und klopft (*ogóge*) jeden einzelnen Zapfen zwei- bis dreimal mit einem Mattenschlegel (*téwuiw*) an; so wird er mürbe und nimmt rascher beim Kochen die Hitze in sich auf. Während diese Arbeit im Gange ist, richtet eine, meist alte, erfahrene Frau in der Hütte den Kochherd her (*eóm*). Sie reinigt das etwa 50 cm tiefe und 1.50 m breite Loch im Boden (Abb. 2), legt mehrere flache Steine (*pen jónit óm*) auf den Grund und zündet darauf ein Feuer an. Je mehr das Feuer sich entwickelt, desto mehr und gröberes Brennmaterial wird zugeführt, bis schließlich dicke Callophyllum-Klötze das Ganze bedecken. Sind diese nach langem Brande zu einer heißglühenden Masse geworden, dann trägt man eine Lage faustdicker, feuersicherer Steine (*pet óm*) auf und läßt sie heiß werden. Man legt

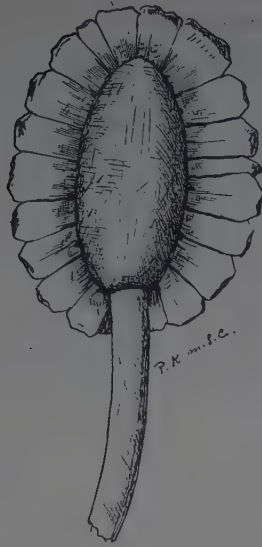


Abb. 1. Pandanusfrucht (*epó*). Das Innenstück (*earatabáe*) ist bloßgelegt.

noch abwechselnd ein oder zwei Lagen *pet óm* und Holzklötze auf und läßt das Holz gründlich ausbrennen, bis es zu Asche wird. Die Steine werden glühend heiß. Mit Hilfe eines Stockes treibt man sie in der Vertiefung auseinander, so daß eine ebene Bratfläche entsteht. Nun ist die Zeit gekommen, die Früchte in den Herd zu bringen. Körbeweise schüttet man die angeklopften Zapfen auf die heißen Steine, bis die Grube ebenvoll geworden ist. Obenauf legt man oft noch das *earatabáe*. Gleich begießt man das Ganze mit Wasser, wodurch eine Wasserdampfsäule aus dem Herd aufsteigt. Um diesen Dampf und mit ihm die Hitze zurückzuhalten, belegt man den ganzen Herd mit einer dicken Lage *etetö-* (Mandel-) Blättern, darüber zieht man eine oder mehrere Pandanusmatten und beschwert diese ringsherum am Rande mit Steinen, um ein Entweichen der Hitze und des Dampfes nach den Seiten

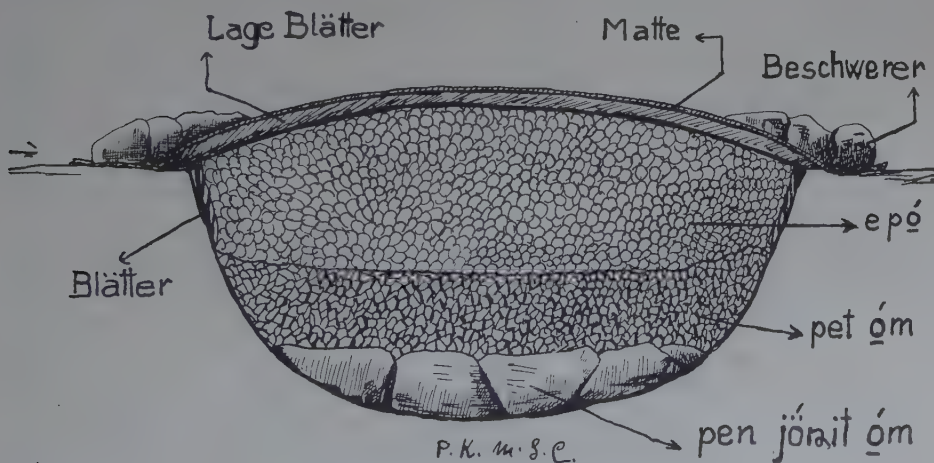


Abb. 2. Anlage eines Steinherdes.

hin zu verhindern. Die Fruchtzapfen bleiben zwei bis drei Stunden auf den glühenden Steinen eingepackt. Nach Ablauf dieser Zeit deckt man den Herd ab und begießt den Inhalt nochmals mit Wasser, damit die Abkühlung schneller vor sich geht und die Zapfen weicher werden. Sodann entleert man den Herd auf eine große Matte.

Durch das Abkochen wurde die spiegelglatte, glänzende Oberfläche der Zapfen matt und weich; mit einer Messerklinge schält man die Haut des Zapfens ab (*in̄n epó*). Früher verwendete man für diesen Zweck ein kantig geschnittenes Stück einer Kokosblattrippe oder den Knochen eines Fisches. Das *in̄n epó* nimmt sehr lange Zeit in Anspruch. Das abfallende Geschabsel der einzelnen Zapfen (*eón̄n epó*) wird gesammelt und in Körbchen aus Kokosblättern verpackt.

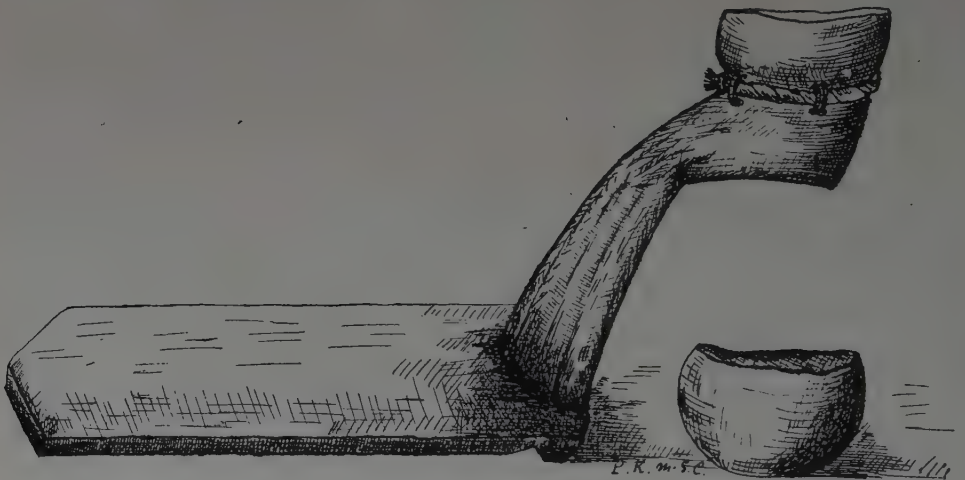


Abb. 3. *gra n qnor epó*.

Während des *in̄n epó* haben sich Männer und junge Burschen schon in Positur gesetzt, um die weitere Verarbeitung der einzelnen Fruchtzapfen zu übernehmen. Sie sitzen in einer Reihe nebeneinander, vor sich das *gra n qnor epó*, (Abb. 3), das sie durch Druck mit dem Oberschenkel auf die verlängerte Fußplatte festhalten. Oben trägt das *gra n qnor epó* eine, an beiden Enden ausgeschnittene Kokoschale, so daß sie einem breiten Ringe ähnlich ist. Mit einer offenen Seite ist sie auf den Kopf des Schabebrettes aufgepaßt und durch eine Schnur daran befestigt. Ein Streifen Pandanusblatt dient als Dichtungsmittel für die Fuge zwischen Schale und Schabebrett. Am oberen Rande der Kokoschale wird der Fruchtzapfen angesetzt und ausgepreßt. Zum Pressen benützen die Schwächeren beide Hände, die Stärkeren nehmen einen Zapfen in jede Hand und arbeiten zweihändig. Gesang begleitet die Arbeit und im Takte fliegen die ausgepreßten Zapfen in großem Bogen hinter dem Manne auf die Erde. Die Arbeit ist sehr ermüdend, schon aus dem Grunde, weil sie ungewohnt ist und nur einmal im Jahr verrichtet wird. Manche Männer hatten darin eine große Fertigkeit und ihr Stolz war es, vor den anwesenden Frauen Proben ihrer Kräfte zu geben. Andere zogen

mit ihrem *gra n qnor* auf der Insel umher, um beim *qnor epó* Wetten auszufechten. Wer zu einer festgesetzten Zeit die meisten Fruchtzapfen aufgequetscht hatte, hatte die Wette gewonnen. Der goldgelbe, dicke, breiartige Saft (*edqno*) wird in einer hölzernen Mulde (*eoquó*) unter dem Schaber aufgefangen. Während die ausgepreßten Zapfen (*ibíter*) gesammelt und getrocknet werden, um später als Feuerungsmaterial zu dienen, muß das *edqno* noch weiter in Behandlung bleiben. Man füllt es in Kokoschalen (*déibu*) und stellt es gegen Abend auf einen mäßig heißen Steinherd (*om in qniji, góm in kqiji*); es wird mit einer Matte überdeckt, um die Hitze möglichst lange zurückzuhalten. Auf dem Herd kocht das *edqno* über Nacht gründlich durch und hat Zeit, sich sehr langsam abzukühlen. So übernachteten manchmal 50 bis 60 Schalen voll *edqno* nebeneinander auf einem Herde.

Am folgenden Morgen flechten Frauen kleine Mattenteller (*ín*) aus Kokosblattspitzen und bedecken sie mit einer Lage Hibiskusblätter, um sie abzudichten. Auf diese Teller werden je eine bzw. zwei Schalen voll *edqno* geschüttet. Nachdem der Brei kuchenartig ausgebreitet und glattgestrichen ist, setzt man ihn der Sonne zum Trocknen aus. Noch am Abend desselben Tages ist der kleine Kuchen (*tetudé*) steif geworden, da ihm viel Wassergehalt durch die Hitze entzogen worden ist. In Kuchenform muß er nun auf einem nur mäßig warmen Herd übernachtet, er wird sorgfältig mit Matten bedeckt, um vor der feuchten Nachtluft geschützt zu sein. So wandern die Kuchen noch zwei bis drei Tage hindurch in die Sonnenhitze und wieder zurück auf den lauwarmen Herd. Der schlimmste Feind des *edqno* in diesem Stadium ist die Feuchtigkeit bzw. feuchtes Wetter. So kann es vorkommen, daß ein Kuchen zwei bis drei Wochen zum Trocknen braucht, wenn in dieser Zeit viel Regen fällt. Er büßt dann viel von seinem Aroma ein und behält für später einen muffigen Beigeschmack. Nach ungefähr drei Tagen ist der Kuchen hart und zäh wie Gummi und von schokoladebrauner Farbe. Das *edqno* ist in dem Stadium angelangt, in dem es sich lange Monate als Dauerware halten wird, ohne zu faulen. Diese *tetudé* werden sorgfältig unter dem Hausdache verwahrt, um in den nächsten Tagen noch einmal verarbeitet zu werden. Nun erst beginnt der Großbetrieb. Die Früchte reifen schnell heran und es ist große Eile geboten, sie zu bergen, da sie leicht vom Baume abfallen und von den vielen Rudeln Schweinen, die sich in diesen Tagen im Revier herumtreiben, gefressen werden.

Von nah und fern stellen sich Verwandte ein, um mit zuzugreifen. Ganze Berge von Früchten stapeln sich in den Kochhäusern auf. Die neuherbeigeschafften Früchte werden ebenso behandelt wie oben beschrieben: geklopft, gekocht, geschält und ausgepreßt, nur nimmt alles größeren Umfang an. Der gelbe, flüssige Brei, *edqno*, wird in großen, hölzernen Mulden aufgefangen. Es werden runde Körbe (*erönibénna*) aus Kokosblättern geflochten, soviel, wie schätzungsweise zur Bergung der ganzen Masse erforderlich sein werden. Das ganze Innere dieser Körbe, der Boden sowohl als auch die Seitenwände, wird mit Hibiskusblättern ausgepolstert, um das Flechtwerk abzudichten. Die bereits fertigen Kuchen werden hervorgeholt. Man schüttet frischen Brei in den Korb, bis der ganze Boden bedeckt ist, darauf legt man einen fertigen

Kuchen, wieder folgt eine Lage frischen Breies und darauf ein Kuchen, und so geht es abwechselnd weiter, bis ungefähr zehn Kuchen mit frischem Brei im Korbe untergebracht sind. Die Öffnung des Korbes wird durch eine dicke Lage Hibiskusblätter abgedichtet und das Ganze fest verschnürt. So füllt man Körbe, bis der Vorrat aufgebraucht ist. Gegen Abend wird ein großer Steinherd (wenn nötig noch ein zweiter und dritter) zu starker Glut entfacht und die Körbe werden hineingestellt. Mandelblätter und Hibiskusblätter kommen in einer dicken Lage darüber und über das Ganze mehrere Pandanusmatten, die am Rande ringsum mit Steinen beschwert werden. Die Körbe bleiben die ganze Nacht hindurch im Herd, so daß ihr Inhalt gut durchkocht. Auch die bereits fertigen Kuchen kochen nochmals mit, werden flüssig und vermischen sich mit dem zwischen ihnen lagernden frischen Brei. Am folgenden Morgen werden die Körbe in große Mulden entleert. Mit einem Stock fährt man kräftig in dem Brei hin und her, um ihn gleichmäßig durchzukneten und die Fasern abzusondern, die beim Auspressen hineingeraten

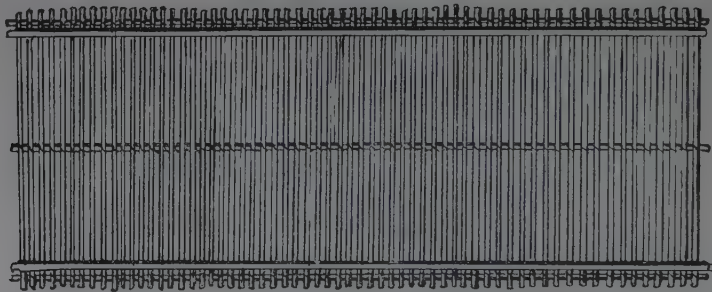


Abb. 4. *grat dano*.

sind. Die Fasern wickeln sich zum Teil um den Stock und bleiben daran hängen. Von Zeit zu Zeit streift man sie ab und legt sie in eine kleine Mulde, um sie später nochmals zu verarbeiten. Den so gesäuberten und zu Suppe verdünnten Brei bringt man abermals auf den Steinherd und läßt ihn bei mäßiger Hitze einige Stunden stehen.

Nun schafft man die großen, mehrere Meter lange und etwa 1 m breite, aus flachgespleißten Pandanusluftwurzeln hergestellten Darren (*grat dano*, Abb. 4) herbei und trägt den Brei auf. Als dünne Unterlage auf der durchlässigen Darre dienen Hibiskusblätter. Nach Vorschrift werden mit der hohlen Hand kleine Häufchen Brei, gleichmäßig verteilt, aufgetragen. Während dieser Beschäftigung ist es keiner der an der Arbeit beteiligten Personen erlaubt, etwas zu essen oder die Hände abzulecken, denn sonst würde ein *ani* (Geist) heimlich von der aufgetragenen Masse etwas wegstehlen, so daß sie nicht mehr genügt, um die ganze Darre zu bedecken. Sind Häufchen in genügender Anzahl auf die Darre aufgetragen, dann drückt man sie mit den eng zusammengehaltenen Fingerspitzen breit und verbindet sie miteinander zu einer zusammenhängenden Masse. Zuletzt glättet man den großen Kuchen mit einem Callophillum-Blatt. Den Längsrand der Darre entlang liegt beiderseits eine Kokosblattrippe, durch die der Kuchen an beiden Längsseiten einen

liniengeraden Schnitt erhält (Abb. 5). Die Darre mit dem Riesenkuchen wird der Sonne ausgesetzt zum Trocknen. Damit der Trocknungsprozeß gleichmäßig vor sich gehe, wendet man den Kuchen von Zeit zu Zeit um. Um dies zu bewerkstelligen, bedeckt man ihn mit einer Lage welker Hibiskusblätter, legt eine zweite Darre (*qra n iwuit*, *qra n iwuitwuit*, Umwendedarre) von gleicher Größe auf die erste und bindet sie an beiden Kopfenden zusammen. Auf diese Weise werden sie beim Wenden in ihrer Lage erhalten und der große Kuchen kann nicht reißaus nehmen. Zum Wenden des Kuchens sind immer sechs Personen (meist Frauen) erforderlich. Je drei stehen auf einer Längsseite. Drei fassen die Kuchendarre am Rande an und eine ruft: *máwuina, máwuina, máwuina, tianákoy oh!* (Was unserem eins, zwei, drei entspricht, um gleichzeitigen Beginn einer Handlung zu ermöglichen.) Bei dem *oh* heben sie die Darre und kippen sie nach der gegenüberliegenden Seite über. Die drei Frauen auf der gegenüberliegenden Seite fangen sie eiligst auf und legen sie sanft hin, damit der Kuchen beim Aufstoßen keine Beulen

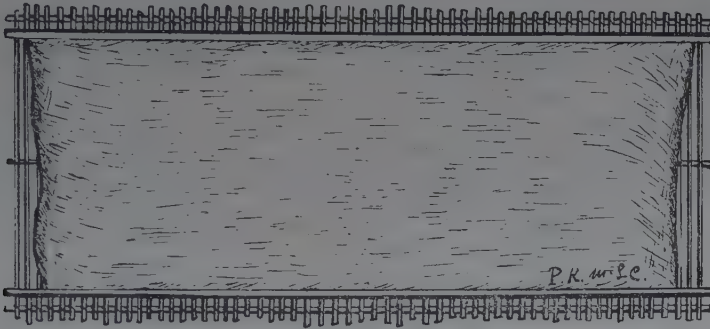


Abb. 5. *qra n iwuit* mit aufgelegtem *tetude*.

erhält. Die obere Darre mit der Blätterunterlage wird entfernt, der Kuchen wieder mit Hilfe eines *Callophyllum*-Blattes geglättet, die etwa beim Umdrehen entstandenen Rillen und Beulen entfernt. Während der Nacht steht die Darre im Kochhause. Der Kuchen braucht drei bis vier Tage zum Trocknen, bis er zäh, hart und schokoladebraun geworden ist. Ist er genügend angesteift, dann legt man ihn während mehrerer Tage auf eine große Matte in die Sonne zum Weiter Trocknen. Für die Nacht rollt man ihn in die Matte ein, um ihn vor Feuchtigkeit zu schützen. Gewöhnlich hat eine Familie bei einer Erntezeit nur einen Kuchen, der sich nach der Größe der Darre richtet, und diese entspricht wieder dem mittleren Ertrag der Ernte, wie ihn die Erfahrung seit vielen Jahren abschätzen ließ. Bessere und begüterte Familien haben deshalb größere Darren als die ärmeren.

Sind die *edqno*-Kuchen harttrocken und ist die Erntezeit vorüber, dann werden sie am Rande säuberlich abgeschnitten. Viele Eingeborne, besonders die Verwandten, kommen zusammen, um an den abgeschnittenen Stückchen festzustellen, ob das Fabrikat gut gelungen ist. Meist fällt das Urteil günstig aus. Man will dadurch die Frauen ehren, die die verflossenen Tage hindurch unter der schweren Arbeit *gōgoni*, d. h. gekeucht haben.

Zur Aufbewahrung des Kuchens rollt man ihn sorgfältig auf (*ijim* rollen, *ijimida* aufrollen). Der Rand am Kopfende wird sorgfältig und gleichmäßig umgebogen, ein gerader, runder Stab angelegt und der Kuchen fest auf den Stab gerollt. Die Hauptsache dabei ist, zu verhüten, daß beim Aufrollen im Innern der Rolle ein Hohlraum entsteht, in dem sich durch Einfluß der feuchten Luft leicht Pilze bilden. Die entstandene Rolle wird in eine Matte eingewickelt und das Ganze an beiden Enden fest verschnürt. Der Aufbewahrungsort des *edqno* ist immer auf dem *ekqb* (Decke des Wohnhauses).

Das *edqno* ist besonders die Speise der Kinder, die gleich nach der Geburt damit ernährt werden. Die Mutter bricht ein Stückchen vom großen Kuchen ab, legt es in eine Kokossschale und fügt etwas Milch hinzu. Durch Umrühren entsteht ein dicker, brauner Brei. Diesen schmiert sie dem Kinde mit dem Zeigefinger in den Mund. Je mehr das Kind wächst, desto dicker wird der Brei; es hält sich an diese Kost, bis es durch einen Nachfolger verdrängt wird. Ist das Kind stärker geworden, dann ersetzt man die Muttermilch durch Wasser oder Palmwein (*ekátawe*). Mit letzterem beginnt man nicht zu früh, damit das Kind keine weiße, helle Hautfarbe bekomme, nicht faul und träge werde.

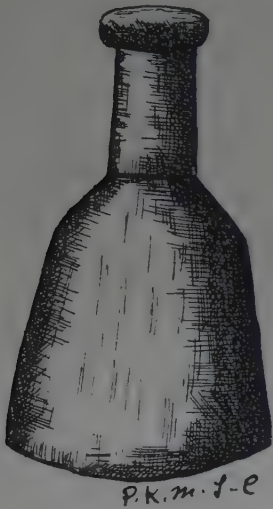
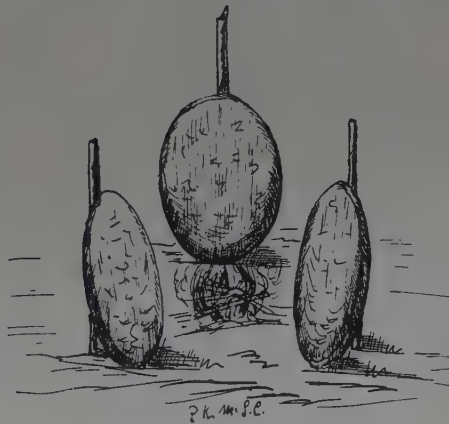
Bei Erwachsenen dient das *edqno* lediglich als Medizin gegen Leibschmerzen, Erbrechen (besonders der Schwangeren) und besonders gegen Unbehagen nach zu reichlichem Genuß von Speise und Trank. Das *edqno* ist überhaupt ein Universalheilmittel gegen alle Krankheiten, hilft es nicht, dann schadet es auch nicht.

Äußerlich gebraucht man das *edqno* bei Syphilis und *épm* (Zellengewebeentzündung). Ein mit Öl, Palmwein oder Wasser angesetzter Brei wird auf die Wunde gelegt; ebenso verfährt man bei Schußwunden sowie bei Verletzungen.

3. Herstellung des *ekaréba*.

Das *ekaréba* wird hergestellt aus dem bei der Zubereitung des *edqno* aufbewahrten Fruchtboden (*earátabae*) der Frucht und aus dem bei *inán epó* erhaltenen Geschabsel. Ferner aus gewissen Pandanusarten, deren Früchte sehr faserig sind, weniger Saft enthalten und daher für *edqno*-Zwecke sich weniger eignen. Bei der Verarbeitung dieser Fruchtzapfen verfährt man folgendermaßen: Sind Früchte in genügender Anzahl herbeigeschafft, dann trennt man die einzelnen Zapfen vom Fruchtboden ab und sammelt sie auf großen Matten. Ein jeder Zapfen wird in der Mitte quer durchgeschnitten; der harte, hölzerne Teil mit dem Kerngehäuse wird als unbrauchbar weggeworfen, während man das dünnere, den Saft enthaltende Ende im Körbchen sammelt. Diese Vorbereitungsarbeit nimmt sehr lange Zeit in Anspruch und ist unter Umständen mühsam, denn manche Früchte sind sehr hart, andere müssen im unreifen Zustande verarbeitet werden und erfordern beim Zerschneiden einen kräftigen Druck auf das Messer. Die erhaltenen dünneren Endstücke des Zapfens, die allein verarbeitet werden, verpackt man in kleinere Sacknetze (in neuerer Zeit auch in Säcke, Reissäcke) und stellt sie in dieser

Verpackung auf den heißen Steinherd, um sie zu kochen. Nachdem man eine Lage Mandelblätter über das Ganze gelegt und eine Pandanusmatte darübergezogen, die wieder ringsum mit Steinen beschwert wird, läßt man es mehrere Stunden stehen, um es gut auskochen zu lassen. Nachdem der Herd wieder aufgedeckt ist, begießt man die Netze mit den Früchten reichlich mit Wasser, wobei eine Wasserdampfsäule aufsteigt. Die Fruchtboden (*earátabae*) kochten ebenfalls zwischen den Netzsäcken auf dem Herde mit. Man nimmt nun alles vom Herd herunter, Zapfen und *earátabae*, und gießt es in sehr große, hölzerne Mulden. Auch das bei der Zubereitung des *edano* bereits gekochte und aufbewahrte *earátabae* und *ónat epó* (Geschabsel) tut man dazu in die Mulde mit flachem Boden und zerstampft und zerknetet alles mit Hilfe eines für diesen Zweck bestimmten hölzernen Stampfers (*téwujw*, Abb. 6) zu einem

Abb. 6. *ekaréba*-Stampfer.Abb. 7. Trocknen der *ekaréba*-Kuchen.

dicken, zähen Faserbrei. Mit den Händen wird es nochmals in kleinere Portionen wie Teig durchgeknetet. Man formt große Klumpen, die man die ganze Nacht sorgfältig verdeckt und abgedichtet auf einem heißen Steinherde aufbewahrt. Am folgenden Morgen nimmt man einen Klumpen nach dem anderen und legt ihn auf einen Mattenteller (*in*); mit den zusammengepreßten Fingerspitzen drückt man sie auseinander und formt daraus Kuchen, die man tagsüber der Sonne zum Trocknen aussetzt und während der Nacht immer wieder auf einen warmen Steinherd stellt. Nach drei bis vier Tagen sind sie hart und steif geworden wie ein Brett, graugelb, mit rauher Oberfläche, einem Filzlappen täuschend ähnlich. Lange kann man sie in dieser Form nicht aufbewahren, da sie leicht Feuchtigkeit aufnehmen und schimmeln. Um Dauerware zu werden, müssen sie einen nochmaligen Dörrungsprozeß durchmachen. Zu diesem Zwecke zündet man ein Feuer an, das man mit trockenen Kokosblütenwedeln speist. Um das Feuer herum werden in geringem Abstand voneinander in den Boden Holzstäbe getrieben, an die man die Kuchen anlehnt, die Breitseite dem Feuer zugekehrt (Abb. 7). Durch die Ausstrahlung

der Hitze dörren die Kuchen sehr schnell und werden förmlich geröstet, so daß sie spröde und brüchig werden. Um ein Anbrennen zu verhüten, ist eine Frau stets mit ihnen beschäftigt und wendet sie von Zeit zu Zeit um, bis das erwünschte Stadium erreicht ist. Während die Frau die Kuchen röstet, darf sie weder essen noch trinken, sonst wird ihre Ware nicht genug Hitze aufnehmen und stets feucht bleiben. Langsam müssen die Kuchen abkühlen. Einige Pandanusarten, wie z. B. die *eirügomgom*, rösten selbst bei der größten Hitze nur langsam, andere hingegen brauchen dazu nur wenige Minuten.

Die größten Kuchen werden zum Schlusse in einer Mulde mittels eines harten Korallensteines zu feinem Staub zerstampft. Bei dieser Beschäftigung sitzt die Frau immer in einer ringsum verschlossenen Hütte, sie arbeitet auch nur bei völliger Windstille, denn der leiseste Windhauch genügt, um die leichte, staubähnliche Masse im Troge fortzublasen. Ist alles gründlich zerrieben und zerstampft, dann wird es in einem Sack aus doppelt und dreifach geschichteten Pandanusblättern, die mittels *énow* (Kokosfiederblatttrippchen) zusammengenäht sind, verstaut, festgestampft, durchgerüttelt und durchgeschüttelt, damit es sich gut lagert. Die Öffnung des Sackes wird dicht verschlossen. In dieser sorgfältigen Verpackung hält sich das *ekaréba* jahrelang.

Das *ekaréba* ist nur eine Speise für Erwachsene. Man mischt den Staub mit Wasser, rührt ordentlich um und erhält auf diese Weise eine dünne, graue Suppe, die beim Genusse in der Kehle prickelt und kitzelt. Die Mulde mit dem Inhalte wird mit der Schnabelseite an den Mund gesetzt und ausgetrunken. Mit einem Stöckchen rührt man beständig um, damit kein Satz in der Mulde zurückbleibt, denn der ist das beste.

Auch die *Stiö* dürfen das *ekaréba* nicht genießen. Es kommt hauptsächlich in Betracht für die heranwachsenden Häuptlingssöhne und -töchter, während diese im *étako* (Verschlag im Wohnhause) eingesperrt sind. Das *ekaréba* soll ein noch kräftigeres Nahrungsmittel sein als das *edqno*, ja sogar als die Kokosnuß.

Bei den großen Festessen, wie: Pubertätssessen, allgemeine *kátaro* (Festessen, Geburt, Heirat usw.), darf das *ekaréba* niemals fehlen. In großen Mulden wird die fertige Mixtur an den Versammlungsort geschafft und in kleinen Portionen an die Festteilnehmer verteilt, die es meist mit nach Hause nehmen, um sich dort in aller Ruhe die Suppe schmecken zu lassen. Einige Pandanusarten eignen sich besonders für das *edqno*, andere wieder mehr für *ekaréba*. Sie verteilen sich auf beide Herstellungsweisen wie folgt:

Für *edqno* eignen sich besonders folgende Pandanusarten:

- | | | |
|----------------------|-------------------------|--------------------------|
| 1. <i>aniparéba</i> | 8. <i>erurabitune</i> | 15. <i>erebuetendūno</i> |
| 2. <i>enāben</i> | 9. <i>étoquóe</i> | 16. <i>íninera</i> |
| 3. <i>enimenúija</i> | 10. <i>erebedébedeb</i> | 17. <i>éranarania</i> |
| 4. <i>ereröpáwa</i> | 11. <i>éinenergr</i> | 18. <i>erebúike</i> |
| 5. <i>erabáite</i> | 12. <i>teremáidu</i> | 19. <i>etemidíti</i> |
| 6. <i>érepe</i> | 13. <i>etówuŕo</i> | 20. <i>jír</i> |
| 7. <i>etoeqádj</i> | 14. <i>erobúrobuŕ</i> | 21. <i>erebiteŕ</i> |

22. <i>atogaworó</i>	28. <i>érokow</i>	34. <i>enüküküróquannq</i>
23. <i>inínupu</i>	29. <i>erogógo</i>	35. <i>erebagrúá</i>
24. <i>iriráb</i>	30. <i>erámereír</i>	36. <i>erebíja</i>
25. <i>eqredáge</i>	31. <i>eragátibao</i>	37. <i>erebaríed</i>
26. <i>enibitérin</i>	32. <i>erikúmum</i>	38. <i>erögadáuw</i>
27. <i>erabáo</i>	33. <i>erebéidan</i>	39. <i>érebar</i>

Für das *ekaréba* eignen sich besonders folgende Arten:

1. <i>erögómegom</i>	7. <i>erinenóra</i>	13. <i>erēdauwádowá</i>
2. <i>erónúbye</i>	8. <i>tijinetáro</i>	14. <i>eteméjnugu</i>
3. <i>iriribe</i>	9. <i>erededína</i>	15. <i>erikíbür</i>
4. <i>enegába</i>	10. <i>erēnenúwo</i>	16. <i>eöpöröebin</i>
5. <i>erukáqa</i>	11. <i>eráijörgr</i>	
6. <i>erēmúijöb</i>	12. <i>eijnáro</i>	

Es ist auffallend, daß alle Namen, mit verschwindend kleiner Ausnahme, mit dem Anfangsvokal *e* als Charakteristikum für Frauennamen beginnen. Tatsächlich gibt es auf der ganzen Insel Nauru keinen einzigen männlichen Pandanusbaum, sondern nur weibliche. Die Fruchtkerne in den einzelnen Zapfen sind taub und wachsen nie aus. Der Baum ist deshalb durch die Frucht nie fortzupflanzen, wie es auf den Marschallinseln z. B. überall der Fall ist. Die Fortpflanzung geschieht nur durch Einstecken der Astspitzchen mit dem jungen Schößling in die Erde.

Anhang: Kleidung, Lendenschurz (*ünün*).

Die überaus spärliche Kleidung des Nauruers besteht für beide Geschlechter in einem aus Kokosfiederblättchen hergestellten Lendenschurz. Die Blättchen werden für gewöhnlich den jungen, noch nicht gesplissenen Blättern der einjährigen Kokospalme (*equón*) entnommen.

Bis zum vierten und fünften Lebensjahre gehen die Kinder völlig nackt. Das allzufrühe Tragen eines Schurzes schwächt nach Ansicht der Eingebornen den Körper des Kindes und beeinträchtigt in hohem Maße seine körperliche Entwicklung.

Früher gingen die Knaben bis zur Heirat regelmäßig nackt, die Mädchen wenigstens bis zum Eintritt der Reife. Aus diesem Grunde (erzählen die Eingebornen) soll ein starkes, kräftig gebautes und widerstandsfähiges Geschlecht gelebt haben, gegen das die heutigen Eingebornen die reinsten Schwächlinge sind. In der Tat ist die Bevölkerung in den letzten Jahren sehr heruntergekommen. Dyssenterie, Tuberkulose, Syphilis usw. zehren an ihrem Lebensmark und haben sie arg geschwächt und dezimiert, und mit Recht spricht man heute von einem entarteten, verseuchten und aussterbenden Volke. Der Eingeborne schreibt dieses Unglück lediglich dem Kleidertragen zu und setzt das rasche Aussterben ganzer Familien auf Konto der Mission, wenigstens der wesleyanischen, die mit puritanischer Strenge ihre Anhänger zum Kleidertragen anhielt. Dies ist jedoch nicht der wahre Grund der Schwächung des Volkes; er ist vielmehr in der modernen Kultur zu suchen, die man den armen Leuten gebracht hat.

Die Herstellung des Lendenschurzes ist ausschließlich Frauenarbeit. Ein Mann, der an einem Schurze arbeitend ertappt würde, müßte sich vor der ganzen Insel in den Boden hinein schämen. Noch jetzt nennt man den Namen eines Mannes, der vor Jahren sich selbst den Schurz anfertigte. Schon allein die Nennung seines Namens löst heute noch in jeder Gesellschaft die größte Heiterkeit aus.

Die Herstellung eines Schurzes ist folgende: Aus den jungen Blättern einer ein- bis eineinhalbjährigen Kokospalme (*equón*) wird die feine Fiederblattrippe mittels einer getrockneten Schwanzflosse des fliegenden Fisches oder, in Ermangelung einer solchen, mittels des langgewachsenen Daumennagels herausgetrennt. Die Streifen der Fiederblättchen werden gesammelt, während man die *énow* als unbrauchbar wegwirft. Beim Anfertigen des Schurzes setzt sich die Frau auf eine Matte, mit dem Rücken an den Hauspfosten gelehnt; beide Beine sind gestreckt. Eine Doppelschnur aus Kokosfasern verknotet sie an einem Ende zu einer Öse und mißt, von der Öse der Schnur ausgehend, den Leibesumfang um die Hüften ab; entsprechend der erhaltenen Länge wird auch am anderen Ende der Schnur ein Knoten angebracht. Der Abstand zwischen Öse und Knoten dient zur Aufnahme der Fiederblattstreifen und gibt die Länge des Schurzes an. Bei der Arbeit verankert die Frau die Doppelleine mit der Öse an der großen Zehe des gestreckten Beines, während sie das andere Ende der Schnur am Tragbande ihres Lendenschurzes ankoppelt. Durch beständiges Strecken der Beine bleibt die Doppelschnur stets straff gezogen. Nun werden die einzelnen Streifchen auf die Doppelschnur aufgezogen; bei der Öse wird der Anfang gemacht. Das dünnere, spitze Ende des Streifchens wird von unten auf zwischen beide Schnüre hindurchgeführt, einmal um sich selbst gedreht, um es widerstandsfähiger zu machen, unter den beiden Schnüren hergezogen und wieder von oben herab zwischen die Schnüre eingelassen und stramm angezogen. Die straff gespannte Doppelleine klemmt den Streifen fest, so daß er nicht mehr weichen kann. Jedesmal, wenn mehrere Streifchen auf diese Weise eingefügt sind, schiebt man sie, mit dem Daumen und Zeigefinger das letzte umfassend, aneinander, um einen dichten Schurz zu erhalten. Der ganze Raum zwischen Öse und Knoten wird auf diese Weise mit Blattstreifen ausgefüllt. Bei der Verschlingung an der Doppelschnur legen sich die längeren Streifchen, die den Schurz als solchen ausmachen, auf eine Seite, während sich die nach unten gerichteten Spitzchen zur Außenfranse am oberen Rande des Schurzes gestalten. Diese Spitzchen werden noch ein oder mehrere Male der Länge nach gesplissen und dann gleichmäßig abgeschnitten. Die so entstandene Borte heißt *págin*.

Der Schurz als solcher wäre nun bereits fertiggestellt. Um aber auch den ästhetischen Anforderungen gerecht zu werden, legt ihn der zukünftige Träger an und läßt ihn am unteren Rande säuberlich und gleichmäßig abschneiden; der hintere Teil des Schurzes bleibt etwas länger als der vordere, der rechte Oberschenkel bleibt immer unbedeckt.

Um dem Schurz die Rauheit zu nehmen und Jucken beim Tragen zu vermeiden, bringt man ihn aufs Riff ins Seewasser und zerstampft ihn

gründlich mit den Füßen. Mehrere Male wird er umgewendet, von neuem zu einem Knäuel gerollt und wieder zerstampft, bis die Streifen weich geworden sind. Zur Förderung der Dauerhaftigkeit reibt man ihn mit der sogenannten fettigen Kokosmilch ein, eine Mischung, bestehend aus Wasser und dem ausgepreßten, öligen Inhalt aus dem zerriebenen, halbreifen Kokoskern. Als Sieb, durch das man die milchige Flüssigkeit treibt, dient *itnui*, die bastartige Umhüllung des Kokosbaumes am Grunde eines jeden Blattes. Infolge dieses Einfettens erhält der anfangs dunkelgrüne, glänzende Schurz eine angenehme, matte, ins Schwärzliche spielende Färbung, die zum Braun des Körpers sehr gut paßt.

In etwa einer halben Stunde ist somit für den Eingebornen die ganze Garderobe für fünf bis sechs Wochen hergestellt.

Der Schurz kann nicht gerade als unverwüstliches Kleidungsstück angesprochen werden. Im Laufe der Zeit, besonders wenn er mit Seewasser in Berührung kommt, werden die einzelnen Streifen hellgrau, morsch und brüchig und fallen ab. Oder der Träger arbeitet damit so stark herum, daß er bald durch einen neuen ersetzt werden muß. Der Schurz ist nämlich für gewöhnlich der Unterschlupf für alle Kostbarkeiten des Eingebornen: Pfeife, Messer, Tabak, Vogelschleuder, Beil usw. Alles bimmelt und baumelt hinten an der Tragschnur oder steckt über ihr, und mit dem alten Römer kann er in Wahrheit sagen: *omnia mecum porto*. Mehr als das, was er stets mit sich führt, ist für gewöhnlich nicht sein persönliches Eigentum.

An dieser seiner Nationaltracht hängt der Eingeborne mit allen Fasern seines Herzens und er kann sich einen echten Nauruer ohne sie gar nicht recht vorstellen. Selbst — glücklicher Besitzer einer Hose geworden — prangt der Schurz noch über dieser. Den Frauen dient er unter der europäischen, bis auf die Knöchel herabfallenden Gewandung immer noch als Unterrock, wodurch die Trägerin manchmal eine ganz groteske Form annimmt.

Gewöhnlich trägt der Eingeborne zwei Schurze übereinander, einen besseren oben (*iünün*) und einen alten, fadenscheinigen und abgedienten unten (*ekámög*). Wird eigens ein Unterschurz angefertigt, dann spart man an ihm das Einfetten mit Kokosmilch; auch wird die Arbeit nicht so sorgfältig ausgeführt.

Bis zur Heirat tragen die jungen Leute auch heutzutage den Schurz so kurz, daß er gerade noch die Scham bedeckt, nach der Heirat wird er länger und reicht bei den alten Leuten bis an die Knie. Früher mußten bei der unverheirateten Jugend beide Oberschenkel freigehalten werden (die *itio* durften bloß den rechten Oberschenkel unbedeckt lassen). Diese Unsitte ist ganz verschwunden und wird nur mehr bei einzelnen Häuptlingsmädchen für verschiedene Gelegenheiten neu aufgefrischt.

So einfach und primitiv die Nauru-Kleidung beim ersten Anblick auch erscheinen mag, so herrscht darin doch im Stoff und in der Art der Herstellung eine große Mannigfaltigkeit. Man unterscheidet:

A. *Ünün inán anakba*: Die Tragschnur ist aus Kokosfaser hergestellt.

1. *ünün óbiden*:

a) Man trennt aus den *eóbidén* (das noch gefaltete Hochblatt einer Kokospalme) die Blattrippe (*enow*) heraus; das ohnehin schon weiße Blättchen wird, in der Sonne getrocknet, mattgelb. Frauen spleißen für ihren Bedarf die einzelnen Blättchen noch mehrmals, Männer nehmen mit gröberer Ware vorlieb. Die Anfertigung ist dieselbe wie beim gewöhnlichen Schurze. Er dient meist als *ekámög* und ist, da er nicht mit Öl behandelt wird, wenig dauerhaft und widerstandsfähig.

b) Soll dieser Schurz als Oberschurz Dienste tun, dann schwenkt man vor der Verarbeitung die einzelnen Blattstreifen über einem Flammenfeuer hin und her. Die Streifen erhalten eine eigentümlich bleiche Farbe und kräuseln sich. Der Schurz sieht sehr plump und schwulstig aus. Er ist gilbertinischen Ursprungs.

2. Der Lendenschurz, dessen Streifchen alle fadenartig dünn gesplissen sind, heißt *éka*; er dient nur älteren Frauen.

3. Ist die Franse am Tragband sehr kurz gestutzt, dann nennt man den Schurz *étouw pügin* und er dient jungen Leuten (*dedemáro*) beiderlei Geschlechts, vornehmlich Mädchen.

4. Bei den Alten ist der Schurz immer lang, ebenso die Franse am Tragband. Der Schurz heißt *yimádu*.

5. Bleibt die Franse etwa 6 cm lang stehen und ist sie fein gesplissen, während die Blattstreifen am Schurze selbst intakt bleiben, dann heißt der Schurz *edágedag*.

6. Es gibt Frauen, die, ihren *iríra* entsprechend, die einzelnen Blattstreifen vor der Verarbeitung zerbeißen oder mürbe klopfen, um sie geschmeidig zu machen. Ein solcher Schurz heißt *emáma*, der Zerkaute.

7. Werden die einzelnen Streifen geknickt, dann heißt der Schurz *ekabódowa*, wenn die Knickung doppelt, dagegen *emuáéomuáeo*, wenn sie nur einfach ist.

8. Ist bloß die untere Hälfte der Schurzstreifchen fein gesplissen, während die obere Hälfte intakt bleibt, dann nennt man einen solchen Schurz *ebögeráyababa*.

B. Ünün inan ítüb: Die Tragschnur (*inan*) des Schurzes besteht aus Frauenhaar, das zu sehr feinen Strängen geflochten wird. Mehrere solcher Stränge machen ein Tragband aus.

1. Besteht der ganze Schurz aus lose herabwallendem Frauenhaar, das auf künstliche Weise an der Tragschnur befestigt ist, dann heißt er *tejránedu*.

2. Beim *ekámáro* bilden Kokosfiederblattstreifen den eigentlichen Schurz; sie sind an einem oft bis zur Armdicke geflochtenen Tragband aus Frauenhaar befestigt. Der rechte Oberschenkel bleibt unbedeckt.

3. *Itá* heißt der Schurz, wenn beide Oberschenkel unbedeckt bleiben. Der Schurz besteht aus zwei getrennt gearbeiteten Teilen, die auf jeder Seite an der Hüfte zusammengekoppelt (*ijá, itá*) werden. Die Enden des dicken, wulstigen Tragbandes aus Frauenhaar hängen in Büscheln an beiden Seiten herunter und reichen beinahe bis zu den Fußknöcheln.

4. Wird an der rechtsseitigen Verknötung noch ein ebenfalls aus Frauenhaar bestehendes, oben mit *ékow* (Perlmutter) besticktes *ekariara* eingefügt, dann nennt man den Schurz: *ünün ekariara*.

5. Der Schurz trägt manchmal genau in der Mitte eine breite Lücke und wird rechts geknotet. Das Tragband ist aus einem Stücke; der linke Oberschenkel bleibt frei. Ein solcher Schurz heißt: *eitürürimare*.

6. Junge Leute weiblichen Geschlechtes, besonders Häuptlingstöchter und schwangere Frauen, tragen auf der Schulter gleich einer Mantilla das *márret táko*, einen ganz gewöhnlichen Schurz mit Frauenhaar als Tragband; er ist weniger dicht geflochten, unten nicht gestutzt und länger als gewöhnlich. Dieses Tragen soll schützen vor der sengenden Sonnenglut und eine hellere Hautfarbe der Trägerin erzielen.

7. Der Schurz *eijaqbano* ist wohl 3 bis 4 m lang und wird zwei- bis dreimal um die Hüften geschlungen, bevor er rechts verknötet wird. *Eijaqbano* ist ein großer, schwarzer Seeaal.

8. Andere fertigen ihren Kindern unter zehn Jahren Schürzen aus Fregattvogelfedern an. Diese Schürzen heißen *anwet ití*. Ein Mann von *qben ití* (Land, Heimat der Vögel) soll ihn zuerst für seine Kinder eingeführt haben.

9. Ein anderer Schurz besteht aus zusammengeflochtenen Strängen vom *kiáu*-Strauch und *itinemáerér*. Er wird nur bei gewissen Anlässen von den Kindern getragen und heißt *ünün itinemáerér*.

10. Endlich sei noch erwähnt das *ünün déimon* für die kleinen Häuptlingskinder.



The harpoon down-fall, and its distribution in Africa.

By STURE LAGERCRANTZ, Ethnographical Museum, Stockholm.

Summary.

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. Distribution. | 4. Constructional details of spears thrown from trees. |
| 2. Constructional details. | |
| 3. Spears thrown from trees. | 5. Resumé. |

1. Distribution.

My original intention was to draw special attention to the different methods of arranging this kind of trap. This, however, turned out to be impossible for the reason that in most cases the descriptions were too deficient. The trap we are here concerned with is mainly used for elephant and hippopotamus, but even for rhinoceros, buffalo, antelopes and crocodile. The spear employed is suspended from a tree-branch, or, if there is not a suitable one at hand, from a pole or the like fixed up horizontally between two trees in such a way that the spear, weighted with a heavy log, is placed directly above the path by which the quarry is expected to come along. Where no suitable trees are available, it will be necessary to plant an upright post on either side of the game-path, the harpoon then being suspended in the way indicated. The idea is that this is to strike the head or neck of the animal that passes below it and springs the trap, when death soon results. In cases where the spear only strikes the back (the spine expected), it will take some time until there has been sufficient loss of blood to cause the collapse of the animal. This may, however, take place only after a very protracted interval, and then eventually give rise to litigation. Of the Pygmies of the Ituri forest it is related that they got involved in sharp disputes, and even wars, when an elephant had died in some district other than that in which it had been wounded¹.

Starting with West Africa, we find that the harpoon down-fall occurs among the Hausa² and Ankwe³, as well as in Porto Novo and Lagos⁴. In the latter two places it is employed for crocodiles, and as a crocodile trap it is known "surtout entre le Dahomey et Lagos"⁵. In Liberia it is occasionally

¹ T. A. BARNES: A trans-African Expedition. J. A. S. 1925, p. 270.

² A. TREMEARNE: The Ban of the Bori. London 1914, p. 203.

³ A. TREMEARNE: The Tailed Headhunters of Nigeria, London 1912, p. 59.

⁴ A. GRUVEL: L'industrie des pêches sur la côte occidentale d'Afrique. Paris 1913, p. 92.

⁵ A. GRUVEL: Ibid., p. 94. Prof. LINDBLOM has drawn my attention to this work.

used for big game "a heavily weighted harpoon above the animals' path to the water" ⁶. The Lakka ⁷ and the Mbaka-Limba ⁸ use it as a trap for elephant, and the Baia ⁹ are said to have been acquainted with it.

A peculiar combination of gam pit with the harpoon down-fall was used by the Chinga ¹⁰. They dug a pit about 1 m deep and $\frac{1}{2}$ m wide. Covering this was stretched a mat, held down by stones placed on its edges, and with a liane attached to it. When the elephant trod on the mat, its foot went through it, but thereby the liane — which also connected with the harpoon would snap off and the spear would fall. This trapping method appears less effective than the ordinary harpoon down-fall trap, but would of course be serviceable enough.

The ordinary harpoon down-fall trap is further known from the Fang ¹¹ (Pangwe ¹²), Bakongo ¹³, Bapende ¹⁴ and Bayanzi ¹⁵. The lastmentioned do not, however, themselves manufacture their trapping implements, which they instead obtain from the Bambala. In the Kasai district MAES states it to be commonly occurring ¹⁶. The harpoon down-fall is again found among the Basonge ¹⁷, Bangala ¹⁸, Babenga ¹⁹, Mabenja and Basoko ²⁰. In all pro-

⁶ H. JOHNSTON: Liberia II. London 1916, p. 1024.

⁷ G. TESSMANN: Die Mbaka-Limba, Mbum und Lakka. Z. f. E. 1928, p. 342.

⁸ G. TESSMANN: Ibid., p. 313.

⁹ H. HARTMANN: Eine Studie über die Baja. Z. f. E. 1927, p. 33. Here the trap is called *kembo*. HARTMANN did not actually see it.

¹⁰ E. MORGEN: Durch Kamerun von Süd nach Nord. Leipzig 1893, p. 109. Cf. C. SEYFFERT: Die Ausrüstung eines Elefantenjägers der Baia. Z. f. E., pp. 79, 80.

¹¹ P. DU CHAILLU: Explorations and Adventures. New York 1861, p. 85.

¹² G. TESSMANN: Die Pangwe. I. Berlin 1913, p. 124. Trap known as *elä, n*, used for elephant.

¹³ E. TORDAY and T. JOYCE: Notes Ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparantées. Les Bushongo. Annales du Musée du Congo Belge. Série III, Tome II, Fascicule I. Bruxelles 1910, p. 146. Used for elephant.

¹⁴ TORDAY and JOYCE: Notes Ethnographiques sur des populations habitant les Bassins du Kasai et du Kwango Oriental. Annales du Musée du Congo Belge. Série III, Tome II, Fascicule II. Bruxelles 1922, p. 313. Used for buffalo.

¹⁵ TORDAY and JOYCE: Ibid.: Bruxelles 1922, p. 314. Cf. Bayanzi and Bambala, TORDAY and JOYCE: On the Ethnology of the South-Western Congo Free-State. J. R. A. I. 1909, p. 138. "In the interior they are hunters, though they do not know to make spear-traps for elephants and hippos. These are made for them by Ba-Mbala."

¹⁶ J. MAES: Notes sur les populations des Bassins du Kasai de la Lukenie et du Lac Léopold II. Annales du Musée du Congo Belge. Nouvelle Série, Vol. 1, 1. Bruxelles 1924, p. 64. Used for hippopotamus.

¹⁷ H. WISSMANN: Unter deutscher Flagge quer durch Afrika von West nach Ost. Berlin 1890 (7th Edition), p. 392. Used for elephant. I am indebted to Prof. LINDBLOM for having drawn my attention to this work.

¹⁸ J. WEEKS: Anthropological Notes on the Bangala of the upper Congo River. J. R. A. I. 1909, p. 124. Known as *mbonga*. Used for elephant, hippo and antelopes.

¹⁹ G. BRUEL: Notes ethnographiques sur quelques tribus de l'Afrique équatoriale française. Les populations de la Moyenne Sanga: Pomo, Boumali. Babinga. Paris 1911, p. 38. For elephant. Cf. M. REGNAULT. Les Babenga (Négrilles de la Sanga). L'Anthropologie 1911, p. 275 (for elephant).

²⁰ H. JOHNSTON: GEORGE GRENFELL and the Congo II. London 1908, p. 778.

bability it is still more widespread in the Congo region although I have not succeeded in collected further data. In a letter of 25. July 1933. Prof. MAES kindly has informed me that the trap is employed by the Baboma, Mosengere, Wadia, Tumba and Bolia against hippos and by the Batitu, Yealima and Bankutshu against elephants. The Congo Museum keeps at present some harpoon down-falls with spears or knives (of iron), as "harpoons". At Stanley Falls ²¹ it was used to such an extent that GLEERUP says: "a stranger must keep a very sharp lock-out lest he might be made to play the rôle of an elephant when travelling along these paths". This trap is in addition found among the Azande ²² and perhaps also among the Moru ²³, in which latter case it was used for leopard.

In the regions bordering on Lake Victoria the harpoon down-fall trap was formerly very commonly used. It is known from the Lango ²⁴, Kawirondo ²⁵, Wageia ²⁶, Ndorobo ²⁷, Bairo, Banyoro ²⁸, Baganda ²⁹, and finally in the Kiziba country ³⁰. By way of a supplementary statement it may be mentioned that SPEKE refers to the harpoon down-fall from the Banyoro ³¹, and he says of it that "it has been described by every traveller in South Africa, and is universally known as widely as the Chamitic languages are distributed". Between Lake Edward and the Congo this trap is known among the Mabudu ³², Bakondjo ³³, Abarambo ³⁴, the natives of the Rutchuru valley ³⁵

²¹ E. GLEERUP: *Tre år i Kongo*. Stockholm 1887, p. 305.

²² A. HUTEREAU: *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge*. Bruxelles 1909, p. 38. For hippo.

²³ H. A. BERNATZIK: *Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo*. Wien 1929, p. 66, fig. 102. The construction of the trap is not apparent from the text. It would, however, seem that the vertically suspended log is a „door“ in other words that this is not a case of the trap we are concerned with. Cf. BERNATZIK: *Gari-Gari*. Wien 1930, Fig. 65.

²⁴ J. H. DRIBERG: *The Lango*. London 1923, p. 119. For elephant.

²⁵ C. W. HOBLEY: *Eastern Uganda, an ethnological Survey*. J. R. A. I. 1902. Occasional Papers Nr. 1, p. 14. For hippo.

²⁶ M. WEISS: *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Berlin 1910, p. 318. For hippo.

²⁷ C. H. STIGAND: *The Land of Zinj*. London 1913, p. 275. For rhinoceros.

²⁸ H. JOHNSTON: *The Uganda Protectorate*. II. London 1912, pp. 609, 584. For elephant, hippo and buffalo. Cf. J. ROSCOE: *The Bakitara or Banyoro*, Cambridge 1923, p. 317, for elephant; p. 319, for hippo. When the trap was set for the latter, there were erected fences leading to the opening above which the harpoon was suspended. The hippopotamus, does not care to step over any kind of obstruction, then walked along the fence.

²⁹ H. JOHNSTON: *Ibid.*: p. 668. For hippo. Cf. ROSCOE: *The Baganda*. London 1911, p. 447. For elephant. The Harpoon down-fall is used in the Bulemezi district.

³⁰ H. REHSE: *Kiziba, Land und Leute*. Stuttgart 1911, p. 38.

³¹ SPEKE: *Upptäckten av Nilens källor*. Stockholm 1865, p. 572. For hippo. The trap is known as *lunda*.

³² J. CZEKANOWSKI: *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*. II. Leipzig 1911, p. 286.

³³ J. CZEKANOWSKI: *Ibid.*, p. 367. For hippo. The trap is called *busigo*.

³⁴ G. CASATI: *Zehn Jahre in Äquatoria*. I. München 1891, p. 136. For elephant.

³⁵ E. GROGAN and A. H. SHARP: *From the Cape to Cairo*. London 1900, p. 179. For hippo.

and the Pygmies of Ituri³⁶. Among the Mabudu, and the Bakondjo, as well as in Ituri, it was quite common. From the Abarambo, CASATI publishes drawing, but the details of setting do not appear with sufficient distinctness.

In the late German East Africa the harpoon down-fall only appears mentioned from the Wanyamwezi³⁷, and Wasafwa³⁸ among the former it is in our days only found in very remote districts. According to FÜLLEBORN, the trap does not occur in the southern portions of this region, but on the other hand is common in British Nyasaland³⁹, where it is mentioned by JOHNSTON⁴⁰. In this connection it may be noted that WEULE depicts and describes a harpoon down-fall trap which was constructed by some of his carriers. They hailed from the Nyasa region and belonged to the Wemba tribe⁴¹. From the people it is in fact mentioned by GOULDSBURY and SHEANE⁴², who also know it from the Wabisa⁴³ and the Waunga⁴⁴. It is further found among the Manyema⁴⁵ between the Congo and L. Tanganyika, as also at the Mboma village on the Shiré river, and therefore supposedly among the Manganja⁴⁶. From the Batonga⁴⁷ and the Banyai⁴⁸ it is also mentioned and among the latter it was in such common use that "the animals have become exceedingly suspicious, and will not approach anything that looks like a trap. They are so thoroughly afraid of being injured, that the native agriculturists are in the habit of imitating traps by suspending mangrove seeds, bits of sticks, and other objects, to the branches of trees, knowing that the

³⁶ F. STUHLMAHN: Mit EMIN PASCHA ins Herz von Afrika. Berlin 1894, p. 455. For elephant and buffalo. Cf. BARNS, p. 270 (for elephant). Cf. BARNS: The wonderland of the eastern Congo. London 1922, p. 227.

³⁷ F. STUHLMAHN: Ibid., p. 88. For elephant. Cf. SPELLIG: Die Wanyamwesi. Z. f. E. 1927, p. 221, and W. BLOHM: Die Nyamwezi. Land und Wirtschaft. Hamburg 1931, p. 103. Here called *ilunda*. For elephant.

³⁸ E. KOOTZ-KRETSCHMER: Die Safwa. I. Berlin 1926, p. 147. For elephant.

³⁹ F. FÜLLEBORN: Das deutsche Njassa- und Ruwuma-Gebiet. Reihe Deutsch-Ostafrika. I. Berlin 1916, p. 524.

⁴⁰ H. JOHNSTON: British Central Africa. London 1897, p. 436.

⁴¹ K. WEULE: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft I. Berlin 1908, p. 90. Cf. WEULE: Negerleben in Ostafrika. Leipzig 1909, p. 129.

⁴² E. GOULDSBURY and H. SHEANE: The Great Plateau of Northern Rhodesia. London 1911, p. 202. The trap is known as *ikunku*.

⁴³ Ibid., p. 202 (*Ikunku*).

⁴⁴ Ibid., p. 202 (*Ikunku*). Cf. A. WERNER: The Natives of British Central Africa. London 1906, p. 189. Poisoned point.

⁴⁵ A. B. LLOYD: In Dwarf Land and Cannibal Country. London 1907, p. 29.

⁴⁶ D. LIVINGSTONE: Nya Missionsresor i södra Afrika. Stockholm 1867, p. 65. Used for hippo.

⁴⁷ D. LIVINGSTONE: Missionsreisen und Forschungen in Südafrika. II. Leipzig 1856, p. 235. For elephant.

⁴⁸ Ibid., p. 235.

wary animals will keep very clear of so dangerour-looking a place" ⁴⁹. The trap was also found at Dundas River ⁵⁰.

From South-West Africa authenticated cases of its occurrence are so far as I have been able to ascertain — not very numerous. It was, however, known by the Odonga ⁵¹, and from STATHAM it may presumably be inferred that this trap once occurred in Angola ⁵². It is found in South Africa, and is depicted by ANDERSSON, by which it would appear that the Bayeye ⁵³ are the people that, in particular, are being referred to. It is also known to the Makuba ⁵⁴, Bushmen ⁵⁵, and the Bechuana ⁵⁶. From the Baila ⁵⁷ we are in possession of negative evidence. That this trap is known to more peoples in Africa than above enumerated is obvious, and in particular we ought to have acquired a larger number of authenticated instances from the southern portion of the continent. This essay, however, only constitutes a general review and lays no claim to completeness.

LIPS has shown that the harpoon down-fall trap is also found outside of Africa. He adduces instances from Ceram ⁵⁸ and Sumatra ⁵⁹. It is hardly unlikely that it might be found in British India, although so far I have been unsuccessful in my search.

2. Constructional details.

As regards the construction of the harpoon down-fall trap, the method of fixing a spear-head or a pointed piece of iron (or even knife) into a heavy log of wood prevailed in Porto Novo, Lagos (fig. 1), among the Pangwe, Bangala, Babinga, Basonge, Mabenja, Basoko, at Stanley Falls, among the Lango, Banyoro, Bakonjo, Baganda, Abarambo, the Ituri Pygmies, in the Rutchuru valley, among the Wanyamwezi, Wasafwa, on the western shore of Lake Tanganyika, in British Nyasaland (fig. 2), at Dundas River, among the Wabisa, Wawemba, Waunga, Manganja, Batonga, Banyai, Odonga; in

⁴⁹ J. G. WOOD: *Natural History of Man. Africa*. London 1874, p. 402. For hippo.

⁵⁰ BOTELER: *Narrative of a voyage of discovery to Africa and Arabia*. London 1835, p. 84. For hippo. Cf. W. F. W. OWEN: *Narrative of voyages to explore the shores of Africa, Arabia and Madagascar*. I. London 1883, p. 113, 134.

⁵¹ T. G. EEN: *Minnen från en flerårig vistelse i Sydvestra Afrika*. Stockholm 1872, p. 80. For elephant.

⁵² J. C. B. STATHAM: *Through Angola*. Edinburgh and London 1922, p. 230.

⁵³ C. J. ANDERSSON: *Sjön Ngami*. II. Stockholm 1856, p. 498. For hippo.

⁵⁴ S. PASSARGE: *Okawango-Sumpfland und seine Bewohner*. Z. f. E. 1905, p. 694. For hippo. Called *Ssekokwe*. In appearance exactly corresponding to the one ANDERSSON depicts, and also to LIVINGSTONE from the Zambesi (PASSARGE). The picture given by ANDERSSON and LIVINGSTONE is also found in A. BERGER: *Die Jagd aller Völker im Wandel der Zeit*. Berlin 1928, p. 99.

⁵⁵ G. W. STOW: *The Native Races of South Africa*. London 1905, pp. 90, 92. For hippo.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁷ W. SMITH and A. M. DALE: *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*. I. London 1920, p. 156.

⁵⁸ J. LIPS: *Fallensysteme der Naturvölker*. Leipzig 1927, p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31.

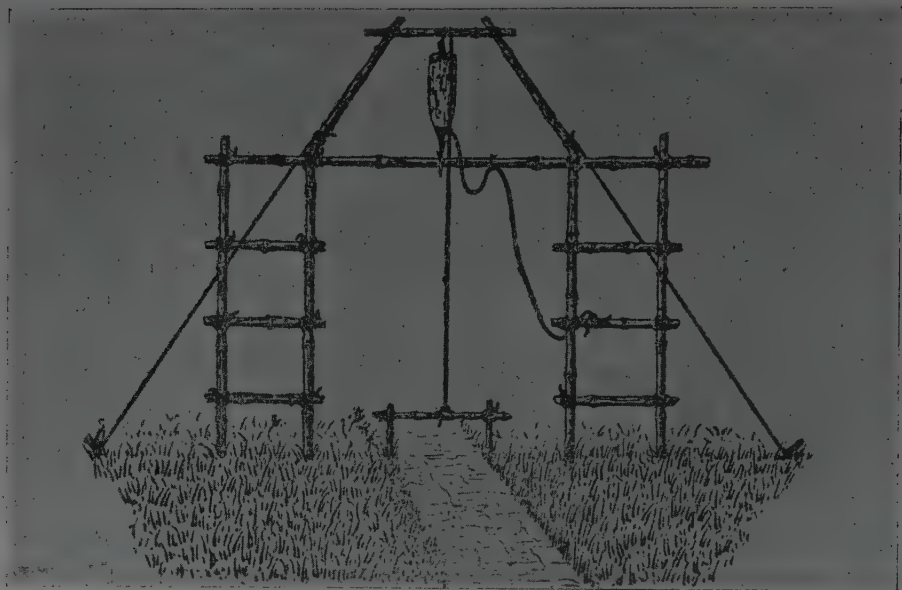


Fig. 1. Harpoon down-fall, Porto Novo (GRUVEL).



Fig. 2. Harpoon down-fall, Njassa (WEULE).

Angola, among the Bakuba, Bayeye (fig. 3), Bushmen and Bechuana. The Bantukawirondo used to wedge an arrowhead into a wooden block, and the Manganja occasionally a pointed piece of hard wood, in the same way as a bambu spike was employed in Ceram and Sumatra. The Chinga simply used a log of wood, pointed at the lower end. It is conceivable that in early times

a sharpened splinter of stone was used instead of a wooden or iron point ⁶⁰. For weights, the Makuba and Bayeye attached stones to the wooden log, and the same method is known from the Zambesi river ⁶¹. Usually the trap was sprung when the quarry with its foot touched a string stretched across the path. A different method was in use at STANLEY Falls, where a thin wooden stick was placed between two trees, at the height of four feet above the ground. When the animal displaced the stick which by two lianes was connected with the harpoon, the latter was brought down. This method of setting the trap appears quite local in its use, and in an even more pronounced degree this seems to apply to the Chinga.



Fig. 3. Harpoon down-fall, Bayeye (ANDERSSON).

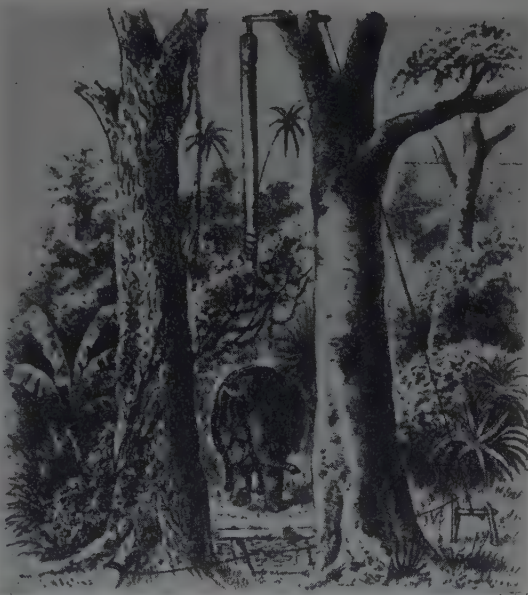


Fig. 4. Harpoon down-fall, Sumatra (LIPS).

Poison was smeared on the harpoon-point among the Hausa, Wandorobo, Wanyamwesi (SPELLIG, STUHLMANN); in British Nyasaland (JOHNSTON); among the Manganja, Batonga, Banyai, Makuba, Bayeye and Bushmen. It is as yet hardly possible to draw definite conclusions before the question of poison employed on arrows and spears has been thoroughly investigated, but it is worthy of note that South Africa comes so much to the fore while the Congo region is not represented.

⁶⁰ I am informed by Prof. LINDBLOM that he remembers having some-where seen a notice to the effect that stones have been found that may have been used in this way.

⁶¹ "Heavily weighted harpoon" and the like in "interior Liberia", among the Hausa, Bairo, Mabudu and Wandorobo. "Spear" and similiar weapons, among the Ankweh, Lakka, Mbaka-Limba, Baia and Pangwe.

3. Spears thrown from trees.

Although this method in itself hardly offers much that is of interest, a look into its distribution in Africa may however, afford certain valuable information. Its most primitive form is represented by one or more hunters climbing up a tree wherefrom to await the approach of the quarry. The Dinka⁶² on Bahr-el-Ghazal throw spears at the back of the elephants head when it passes under the tree in which the hunter placed himself. This method is also practiced by certain Dor⁶³ and Baer⁶⁴ tribes, and likewise by the Banyoro⁶⁵, Baganda⁶⁶, and Wanyamwesi⁶⁷. Spear-throwing from trees also occurs in the Congo region among the Banza⁶⁸, Mongwandi⁶⁹, Bahololo⁷⁰, Kuku⁷¹ and Bankundu⁷², and in South Africa among the Mashona⁷³, Banyai⁷⁴, Batonga⁷⁵, and Mashukulumbwe⁷⁶. According to SEYFFERT, this method is common in East Africa⁷⁷, and — if we leave out the Wanyamwesi — it may perhaps be known among the Wasukuma⁷⁸ and in Mpapua⁷⁹.

There is however also another, and more advanced, method to be met with. By an organized drive, the elephants are headed towards trees in which hunters are posted, and spears are then thrown at the animals passing underneath. Such drives are known from the Elgeyo⁸⁰, Bageshu⁸¹, Banyoro⁸²,

⁶² S. L. CUMMINS: Sub-Tribes of the Bahr-el-Ghazal Dinkas. J. R. A. I. 1904, p. 153. Cf. G. W. TITHERINGTON: The Raik Dinka of Bahr el Ghazal Province. S. N. R. 1927, p. 201.

⁶³ J. PETHERICK: Egypt, the Soudan and Central Africa. London 1861, p. 415. Cf. E. EVANS-PRITCHARD: The Bongo. S. N. R. 1929, p. 51. Cf. WOOD: Ibid., p. 498.

⁶⁴ J. PETHERICK: Ibid., p. 415. On map 1 the Baer should be located between 2 and 4.

⁶⁵ JOHNSTON: "Uganda Protectorate", p. 584. Cf. BAKER: Ismaila. Stockholm 1875, p. 237; ROSCOE: The Bakitara, p. 316.

⁶⁶ ROSCOE: The Baganda, p. 445.

⁶⁷ BLOHM: Ibid., p. 99.

⁶⁸ JOHNSTON: "GEORG GRENFELT", II, p. 779.

⁶⁹ Ibid., p. 779.

⁷⁰ R. SCHMITZ: Les Bahololo, Bruxelles 1912, p. 101. To this work my attention has been directed by Prof. LINDBLOM.

⁷¹ J. VAN DEN PLAS: Les Kuku. Bruxelles 1910, p. 164. Also brought to my notice by Prof. LINDBLOM. Cf. EL YUZ NEGIB YUNIS: The Kuku and other Minor Tribes of the Kajo Kaji District. S. N. R. 1924, p. 38.

⁷² WARD: Five Years with the Congo Cannibals. London 1890, pp. 122, 123.

⁷³ SELOUS: A Hunter's Wanderings in Africa. London 1907, p. 60.

⁷⁴ Ibid., p. 60. Cf. LIVINGSTONE: Missionsreisen, II, p. 235.

⁷⁵ LIVINGSTONE: Ibid., p. 235.

⁷⁶ N. SCHOMBURGK: Wild und Wilde im Herzen Afrikas. Berlin 1910, p. 79.

⁷⁷ SEYFFERT: Ibid., p. 106: "Die Anwendung der kurzen eisernen Elefantenspeere, wie sie in Ostafrika gebräuchlich sind."

⁷⁸ G. LINDBLOM: Jakt- och fångstmetoder bland afrikanska folk. I. Stockholm 1925, p. 94.

⁷⁹ Ibid., p. 94.

⁸⁰ J. A. MASSAM: The Cliff-Dwellers of Kenya. London 1927, p. 251.

⁸¹ ROSCOE: Notes on the Bageshu. J. R. A. I. 1909, p. 195. Cf. ROSCOE: The Bagesu. London 1924, p. 21.

⁸² ROSCOE: The Bakitara, p. 316.

Baganda⁸³, Latuka⁸⁴, Safwa⁸⁵, Wawemba⁸⁶, Waunga⁸⁷, Wabisa⁸⁸, Pangwe⁸⁹ and in certain parts of Nigeria⁹⁰. In the eastern districts of Southern Nigeria it was usual to lay in wait for the elephants at their drinking places. On their arrival there, they were shot at with poisoned arrows⁹¹, and finally it may be mentioned that the Konnoh⁹² during moonlit nights armed themselves with guns and — stationed in trees — awaited their quarry.

4. Constructional details of spears thrown from trees.

When an animal was struck by the harpoon and tried to shake it off, its blade — owing to the weight of the wooden log — worked itself deeper and deeper into the stricken beast; the wound was made larger, at the same time as the increasing loss of blood hastened the end. For a similar reason it was not usual to throw ordinary spears at the elephant from above, but the weapons were weighted by fitting them with massive wooden shafts⁹³ (fig. 5), and in addition occasionally clay was daubed on, or stones attached to the wooden log. Wooden spear-shafts, otherwise unweighted, were used by the Kuku, Banyoro, Baganda (SPEKE), Wasukuma, Wanyamwesi, in Mmapua, by the Safwa, Bahololo, Mashukulumbwe, Banyai Mashona, Batonga, Banza and Mongwandi, as also in Nigeria. The men of the Dor and Baer tribes tied stones to the wooden log, which they besides coated with clay. The spear in question consequently became fairly heavy: "its whole weight being a little more than seven pounds⁹⁴." In cases where "elephant spears" were not employed it might be necessary to throw as many as four spears (Baganda, ROSCOE), and of the Pangwe it is related that "the people assail them with spears until they are overpowered". The spear-head itself differs, too, from that of ordinary spears. It is in fact much larger, at all events among Latuka, Safwa, Banyoro, Mashukulumbwe, Banyai, Batonga and Kuku. As regards these spears, one more detail is noteworthy: the Banyoro were in the habit of securing the elephant spear with a rope to the tree, so that, if the elephant had not been so severely wounded that he dropped on the spot but instead

⁸³ SPEKE: *Ibid.*, p. 573.

⁸⁴ S. W. BAKER: *Der Albert Nyanza, das große Becken des Nil und die Erforschung der Nilquellen*. I. Jena 1867, p. 247.

⁸⁵ E. KOOTZ-KRETSCHMER: *Ibid.*, p. 144.

⁸⁶ GOULDSBURY and SHEANE: *Ibid.*, p. 214.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁹ L. WILSON: *Western Africa*. London 1856, p. 363. Cf. DU CHAILLY: *Ibid.*, p. 82. (A similar method with a picture.)

⁹⁰ A. W. CARDINAL: *The Natives of the Gold Coast*. London 1900, p. 91.

⁹¹ C. H. ROBINSON: *Nigeria. Our latest Protectorate*. London 1900, p. 92.

⁹² R. H. K. WILLIAMS: *The Konnoh People*. J. A. S., p. 294.

⁹³ "Weighted spear" among the Bahr-el-Ghazal Dinka: "schwere Lanzen", among the Latuka: ordinary spears among the Elgeyo, Bageshu, Baganda (?) (ROSCOE) and Pangwe: "heavy spears" among the Wawemba, Waunga, Wabisa: "deadly (!) spear" among the Bankundu.

⁹⁴ WOOD: *Ibid.*

strated off, the spear could be pulled out and used again⁹⁵. In Nigeria it was also usual to poison the spear-head with strophantus.

As for the drive itself, it was usual for a number of the hunters to take up their position in the trees at the very start, the remainder of the party then setting about driving the animals towards them. Strangely enough, CARDINALL states that "children and youths went out to meet the elephants"⁹⁶. The Elgeyo, however, employed an entirely different method. The entire hunting party began by trying to surround the elephants, and only when they had succeeded in rounding them up within so small a space that no elephant was able to slip through, "the people to leeward climbed trees". It was



Fig. 5. Elephant-spears; a) Mpapua, b) Wassukuma, c) Banyoro (LINDBLOM).

down-wind that the elephants then attempted to break through, in doing which many of them were killed or wounded. In the meantime the rest of the hunters made haste to climb up trees in case some elephant or other would seek to escape "by the back-door"⁹⁷. Most original was the method employed by the Pangwe: "A forest vine which is known to be excessively repulsive to the elephant is drawn around them when they are busily engaged in browsing, and, so long as they are not injured, they will not break over it. A fence of upright posts is constructed outside of the vine, to give the enclosure additional security. Poisoned plantains are scattered over the ground, and are greedily devoured, and in a short time the animals become so much weakened by their effect that they are prepared to make very little resistance.

⁹⁵ ROSCOE: *The Bakitara*, p. 316.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁷ MASSAM: *Ibid.*, p. 251.

The people then mount up into the trees, and assail them with spears until they are overpowered. Very frequently, however, one or more persons are killed in this wild and daring sport⁹⁸."

In the trees, platforms were constructed by the Mongwandi, Banza and Bankundu, on which the elephants could be waited for in greater comfort. Naturally these platforms are built "out of reach of an elephant's trunk" (WARD). From the Bankundu WARD reports that "hundreds of such platforms are erected in various parts of the woods"⁹⁹.

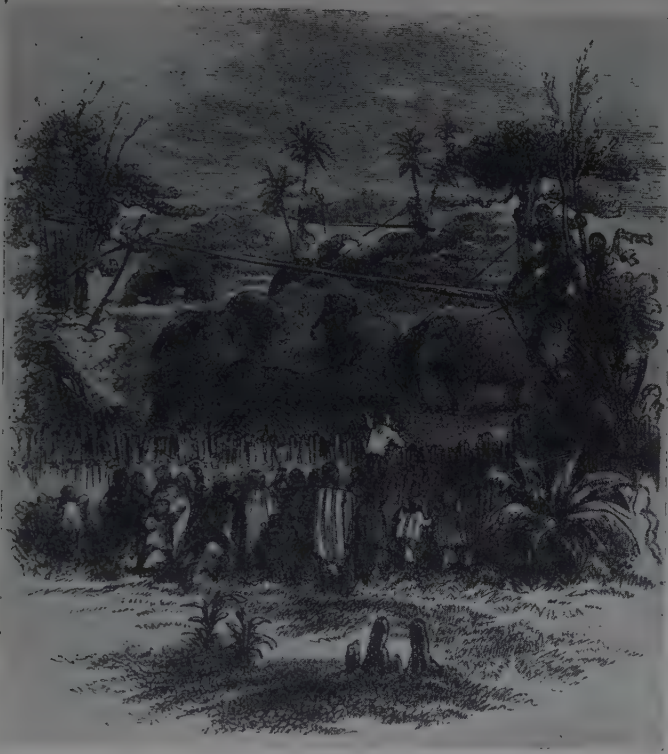


Fig. 6. Elephant-killing, Pangwe (WILSON).

5. Resumé.

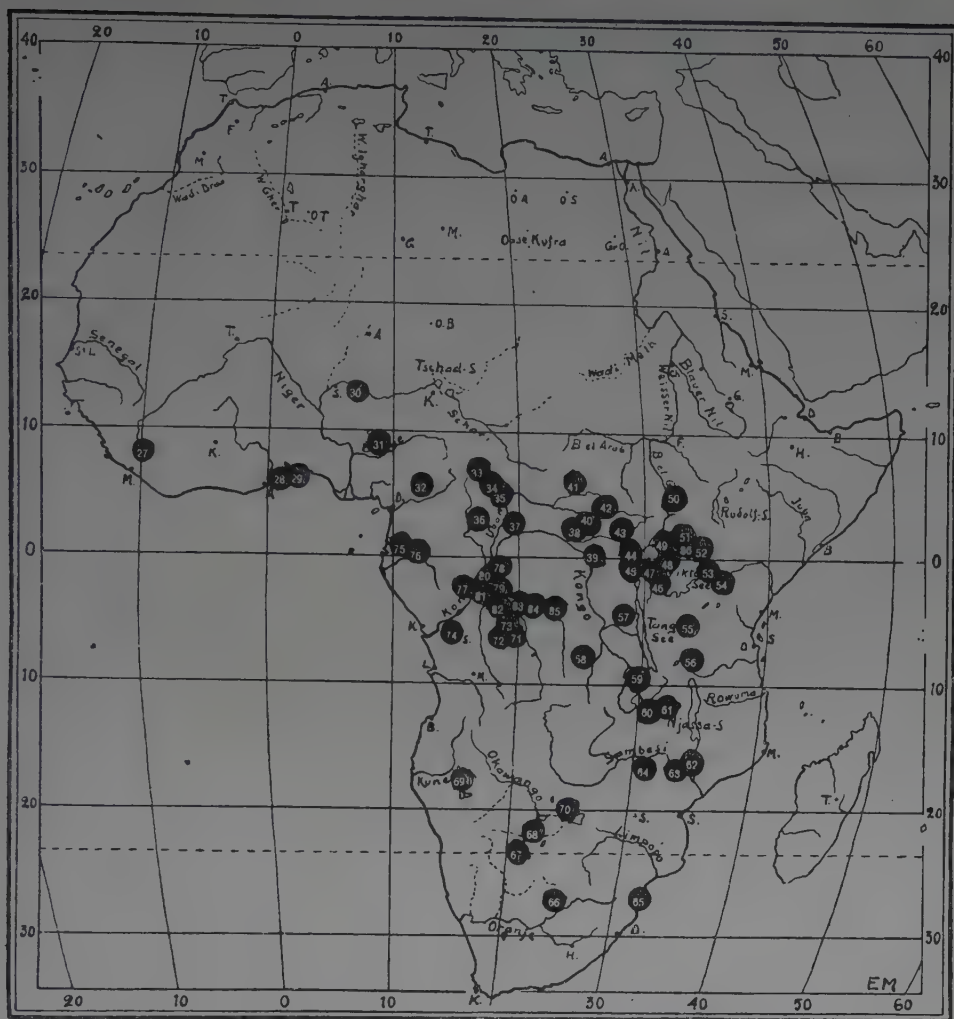
Beginning with spears thrown from trees (Map 1), we find that this hunting method has a fairly well marked distribution in Africa. As LINDBLOM has already pointed out, it is in the main confined to "the eastern portions of the continent, with its widest distribution roughly in the regions about the upper Nile and in the Uganda Protectorate"¹⁰⁰. That in former times it was more widely spread is also apparent, and this is only natural when its great antiquity is taken into account. If a human being with his primitive weapons has to encounter a large carnivora, or, in order to procure food,

⁹⁸ WILSON: *Ibid.*, p. 363.

⁹⁹ WARD: *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁰ LINDBLOM: *Ibid.*, p. 95.

Map. 2. The harpoon down-fall in Africa.



27. Liberia (JOHNSTON). — 28. Porto Novo (GRUVEL). — 29. Lagos (GRUVEL). — 30. Haussa (TREMEEARNE). — 31. Ankweh (TREMEEARNE). — 32. Tschinga (MORGEN). — 33. Lakka (TESSMANN). — 34. Baia (HARTTMANN). — 35. Mbaka-Limba (TESSMANN). — 36. Babinga (BRUEL, REGNAULT). — 37. Bangala (WEEKS). — 38. Basoko (JOHNSTON). — 39. Stanley Falls (GLEERUP). — 40. Mabenja (JOHNSTON). — 41. Azande (HUTEREAU). — 42. Abarambo (CASATI). — 43. Mabudu (CZEKANOWSKI). — 44. Ituripygmes (STUHLMANN, BARNS). — 45. Bakondjo (CZEKANOWSKI). — 46. Baziba (REHSE). — 47. Bairo (JOHNSTON). — 48. Baganda (JOHNSTON, ROSCOE). — 49. Banyoro (JOHNSTON, ROSCOE, SPEEKE). — 50. Moru (BERNATZIK). — 51. Lango (DRIBERG). — 52. Kavirondo (HOBLEY). — 53. Wageia (WEISS). — 54. Wandorobo (STIGAND). — 55. Wanyamwesi (STUHLMANN, SPELLIG, BLOHM). — 56. Wasafwa (KOOTZ-KRETSCHMER). — 57. Manjema (LLOYD). — 58. Basonge (POGGE). — 59. Wawemba (GOULDSBURY & SHEANE). — 60. Waunga (GOULDSBURY & SHEANE). — 61. Wabisa (GOULDSBURY & SHEANE). — 62. Manganja (LIVINGSTONE). — 63. Batonga (LIVINGSTONE). — 64. Banyai (LIVINGSTONE, WOOD). — 65. Dundas River (BOTELER, OWEN). — 66. Bechuana (STOW). — 67. "Bushmen" (STOW). (Locality not specified). — 68. Bayeye (ANDERSSON). — 69. Odonga (EEN). — 70. Makuba (PASSARGE). — 71. Bapende (TORDAY & JOYCE). — 72. Bambala (TORDAY & JOYCE). — 73. Bayanzi (TORDAY & JOYCE). — 74. Bakongo (TORDAY & JOYCE). — 75. Pangwe (TESSMANN). — 76. Fang (DU CHAILLY). — 77. Baboma (MAES). — 78. Bolia (MAES). — 79. Tumba (MAES). — 80. Mosengere (MAES). — 81. Wadia (MAES). — 82. Basakata (MAES). — 83. Batitu (MAES). — 84. Yaelima (MAES). — 85. Bankutsku (MAES). — 86. Basoga (ROSCOE).

sets out to slay, e. g., an elephant, then the handiest way will be that he conceals himself in the branches of a tree and there awaits the animal, instead of venturing upon an all too uneven combat on the ground. No doubt instances of man hunting from trees might be produced from many parts of the world, and in Germany it was known in the middle of the 16th century¹⁰¹, and in Sweden in the late years of the 17th century¹⁰². As regards the distribution of this hunting method in Africa there is only one explanation that occurs to me, and that is that travellers and explorers have failed to take notice of such a simple method. No doubt the same applies to the tree platform. This contraption may simply be looked upon as an improvement upon sitting or lying on the limb of a tree, and may therefore be taken as having involved in many different localities independent by of any cultural connection. Such platforms are known e. g. from Persia¹⁰³, northern Asia¹⁰⁴, Finland¹⁰⁵, Esthonia¹⁰⁶, Lettland¹⁰⁷, Sweden¹⁰⁸, and Germany¹⁰⁹. As to stone-weighting handspears and harpoon-spears, this culture element may well — as has been shown by LINDBLOM — constitute one of those not so very uncommon peculiar similarities existing between north-eastern Africa, including the Nile region, and South Africa¹¹⁰.

The harpoon down-fall trap is evidently found over two main areas of distribution: Africa and the Dutch East Indies. Presumably it is also known in India and Farther India, but from there I have not been able to obtain any data. From the Malay Peninsula, for example, it is not mentioned by SKEAT and BLAGDEN¹¹¹, neither does it appear to have been of common occurrence in Borneo, seeing that LING ROTH¹¹² is unacquainted with it, and finally Dr. KAUDERN kindly informed me, that he only knows these trap from Sumatra. Geographically, the harpoon down-fall is mainly coincident with the distribution area of the elephant and, to a certain degree, with that of

¹⁰¹ A. HABERLANDT: Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung. BUSCHAN II, Table XV opposite, p. 315. For wolf-hunting.

¹⁰² E. DAHLBERG: Suecia Antiqua et Hodierna. The Coat of arms of the County of Jämtland is surrounded by a hunting scene depicting hunters sitting in a tree.

¹⁰³ A. BERGER: Ibid., p. 67.

¹⁰⁴ U. R. SIRELIUS: Suomen kansanomaista kulttuuria. I. Helsinki 1919, p. 72. Also as regards Finland.

¹⁰⁵ T. SCHWINDT: Atlas Ethnographique de Finlande. I. Chasse et Pêche. Helsingfors 1905, p. 17, Nr. 141.

¹⁰⁶ I. MANNINEN: Die Sachkultur Estlands. I. Tartu 1931, p. 32.

¹⁰⁷ A. BIELENSTEIN: Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten. II. Petrograd 1918, p. 584.

¹⁰⁸ L. LLOYD: Field Sports of the North of Europa. II. London 1831, p. 117. Cf. LLOYD: Scandinavian Adventures. I. London 1842, p. 270; A. NORDHOLM: Jemtlands Djurfänge. Upsala 1749, p. 14; A. HILLERSTRÖM: Westmanlands Björn- och Wargfänge. Upsala 1750, p. 14. Cf. S. LAGERCRANTZ: Laven, Budkavlen 1933, pp. 33—37.

¹⁰⁹ E. DIEDERICH: Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern. I. Jena 1908, p. 231. Cf. v. NORDENFLYCHT-LÖDDERITZ: Rotwild in: "Die hohe Jagd". Berlin 1922, p. 928, and v. SPIESS-HERMANSTADT: Bär ("Die hohe Jagd"), p. 627.

¹¹⁰ LINDBLOM: Ibid., p. 65.

¹¹¹ Payan Races of the Malay Peninsula.

¹¹² The Natives of Sarawak and British North Borneo.

the hippopotamus. In cases where it has been employed against crocodile and rhinoceros, its use must have been of a "secondary" character. It is, however, obvious that the employment of the trap cannot be restricted so as to be applicable to no more than two species of animals because at any time it may happen that, e. g., a buffalo or an antelope follows the elephant path and blunders into the trap. That the harpoon down-fall trap was not invented by Bushmen of Pygmies may be taken as certain, and it is obvious that these people originally were acquainted only with pitfalls, and that instead the characteristic trait, in matters relating to hunting, of "der erste Lebenskreis" necessarily consists of disguise and stalking methods, as well as lying in ambush ¹¹³. The theory that the Bechuana have borrowed the harpoon down-fall from the Bushmen I cannot find sufficiently substantiated ¹¹⁴. For my own part I am inclined to suppose that the origin of the harpoon down-fall can not be found in Africa, but when the trap once came to Africa's east coast it soon spread over the whole of the Negro-inhabited Africa and extended even as far as Liberia and the Hausa country. The assumption of a cultural connection with the Dutch East Indies seems thus to me as very likely (Map 2). As a hunting trap the harpoon down-fall may well be looked upon as a kind of "Selbstschuß", although from a purely technical point of view LIPS' definition of it, "gravitating trap", is to be preferred ¹¹⁵.

Abbreviations:

- J. A. S. Journal of the African Society.
 J. R. A. I. Journal of the Royal Anthropological Institute.
 S. N. R. Sudan Notes and Records.
 Z. f. E. Zeitschrift für Ethnologie.

¹¹³ Cf. HABERLANDT: Afrika. BUSCHAN, I, p. 444.

¹¹⁴ STOW: Ibid., p. 92.

¹¹⁵ LIPS: Ibid., p. 22.

Analecta et Additamenta.

Ritultanz zu Ehren des obersten Gottes *Dan* bei den Negern von Man. (Côte d'Ivoire und Nordliberia.) — Auf einer Forschungsreise, die ich mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien durch die Oberguinealänder (Westafrika) zur ethnologisch-linguistischen Erkundung der Negerstämme im Norden und Nordosten von Liberia unternommen habe, gelangte ich im Westen des Distriktes Man (Côte d'Ivoire) zu einem Eingebornenstamm, dessen religiöse Vorstellungen im auffallenden Gegensatz zu denen der umwohnenden Bevölkerung standen. Während die Negerstämme, die das Gebiet südlich der Nimbaberge (1790 m), des Gebirgszuges von Droupole (1210 m) und des Mont Dou (1350 m) besiedeln, durchwegs Fetischisten sind und man in diesem Landstrich kaum eine Siedlung trifft, an deren Eingang nicht ein Fetisch (meist Grasbüschel in der Form von Puppen mit grellbemalten Masken verziert) befestigt wäre, verabscheut der hier besprochene Stamm die Verehrung von Fetischen und betrachtet den Glauben an sie als eine schwere Sünde gegen den obersten Gott. Dieses höchste Wesen nennen die Eingebornen *Dan* (*Djan*). Der Name bedeutet nach der Angabe meiner Gewährsmänner „der Glänzende“, der Strahlende“ (vgl. im Yoruba: *dā* = glänzend sein, im Efik: *idañ* = glänzend, und im Ewe: *dà dzo* = glänzen). Ihm allein dürfen Opfer dargebracht werden. Fragt man nach dem Wesen dieses Hochgottes, so erhält man von den meisten Eingebornen ausweichende Antworten. Als Grund für dieses Verhalten stellte ich die Angst fest, *Dan* könnte es als eine Beleidigung betrachten, wenn einem Stammesfremden Näheres über ihn und seinen Kult erzählt werde. Wenn sich aber die Eingebornen zeitweilig doch dazu herbeiließen, über *Dan* zu sprechen, so taten sie es unter Vermeidung seines Namens.

Um zunächst festzuhalten, welche Vorstellungen sich die Eingebornen von ihrer Hochgottheit machen, führe ich die Angaben an, die mir auf meine Fragen gemacht wurden. Ich konnte drei Versionen feststellen:

1. Es gibt nur einen einzigen *Dan*; er ist der höchste Gott. Sein Aufenthalt ist außerhalb der Erde; er besitzt alle Gewalt über Menschen und Tiere.
2. Es gibt mehrere *Dan*; sie sind die obersten Götter. Sie steigen auf den Sonnenstrahlen zur Erde herunter und kehren abends auf demselben Wege wieder zurück.
3. Es gibt zwar mehrere *Dan*; einer von ihnen jedoch ist der höchste, er herrscht über die anderen, sie gehorchen ihm und führen seine Befehle aus. (Von dieser Version behaupteten die Eingebornen, daß sie aus dem Süden, und zwar von den Gebieten zu beiden Seiten des Sassandraflusses gekommen sei und eine Vermischung mit fremden religiösen Auffassungen darstelle. Vielfach wird diese dritte Version ebenso wie auch die zweite bekämpft.)

Zu Ehren *Dan's* werden in Abständen, über deren Länge ich nichts Genaues erfahren konnte, die aber, wie mir von mehreren Gewährsmännern versichert wurde, durch feststehende Gesetze geregelt sind, zeremonielle Tänze abgehalten, die von Mädchen im Alter zwischen sechs und zehn Jahren ausgeführt werden. Die Vorbereitungen zu diesen Tänzen nehmen eine Nacht und einen halben Tag in Anspruch. Am Abend vor der Veranstaltung werden die Mädchen vom Zauberer aus dem Bereich des Dorfes geführt. Sie verbringen die Nacht in Hütten, die eigens zu diesem Zweck erbaut wurden und die von einem etwa ein und einen halben Meter hohen Zaun aus

Palmrippen umschlossen sind. Den Eingebornen ist das Betreten dieses abgefriedeten Platzes strengstens verboten. Soweit ich feststellen konnte, wird dieses Verbot niemals übertreten, denn ein Verstoß dagegen wäre eine schwere Sünde gegen den obersten Gott und müßte mit dem Tode bestraft werden.

Während der Nacht werden die Tänzerinnen keinen besonderen Zeremonien unterzogen; sie sollen nur von den übrigen Eingebornen getrennt bleiben und durch nichts Profanes von ihrer heiligen Aufgabe abgelenkt werden. Früher — so berichtete mir einer der ältesten Eingebornen — durften sie weder am Vorabend noch am Morgen des Festtages Speisen zu sich nehmen. Erst knapp vor Beginn des Zeremonientanzes erhielt jedes Mädchen eine Schüssel Maniokbrei. Heute ist diese Vorschrift insoferne gemildert, als die Tänzerinnen sowohl am Morgen als auch am Mittag Maniok vorgesetzt erhalten. Diese Speisen werden ihnen von ihren Müttern gebracht, niemand sonst darf sie berührt haben. Die Schüsseln werden außerhalb der Umzäunung hingestellt; erst wenn die Mütter wieder außer Sichtweite sind, kommen die Mädchen, um sich die Speisen zu holen.

Am Morgen der festlichen Veranstaltung geleitet der Zauberer die Mädchen zum nächsten Bach. (In dem besonderen Falle, den ich zu beobachten Gelegenheit hatte, war es ein rechter Seitenarm des N'zo, der bei Buyo in den Sassandra mündet.) Dort werden rituelle Waschungen vorgenommen, nach deren Beendigung die Mädchen eines nach dem anderen vom Zauberer zu den Festhütten zurückgetragen werden. Ihre Füße dürfen bis zu Beginn des heiligen Tanzes die Erde nicht mehr berühren.

Vor Beginn der eigentlichen Veranstaltung wird der Körper der Tänzerinnen sorgfältig mit Palmöl gesalbt, das in eigens dazu bestimmten Gefäßen, die für jedes Fest neu angefertigt werden, vor den Hütten bereitsteht. Die Mädchen tanzen vorerst unbedeckt; während des zweiten Teiles des Tanzes tragen sie ein Röckchen aus Palmfasern, das ihnen bis zu den Knien reicht.

Der Tanz gliedert sich in zwei Teile:

1. Die Mädchen werden vom Zauberer auf einen kreisrunden Platz geführt, der zuvor peinlichst sauber gefegt wurde. Sie beginnen einen Reigen, der von zwei Trommlern begleitet wird. Von Zeit zu Zeit bricht das Trommeln mit einem besonders starken Schlag jäh ab, dann verneigen sich die Mädchen gegen die Mitte des Tanzplatzes. Dort denkt man sich den obersten Gott anwesend. (Nach übereinstimmenden Angaben der Eingebornen ist *Dan* unsichtbar, denn er ist ein körperloser Geist, er ist, wie einer meiner Gewährsmänner erklärte, nur Seele.)

Während dieses ersten Teiles bleibt die Öffentlichkeit ausgeschlossen. Neugierige Zuschauer werden von den Gehilfen des Zauberers, die ringsum das Gelände abstreifen, verprügelt und müssen dem Zauberer ein Strafgeld zahlen, das sich in seiner Höhe danach richtet, wie oft der Missetäter schon ertappt wurde.

2. Die Mädchen werden in die Festhütten zurückgeführt, um dort vom Zauberer mit Palmfaserröckchen bekleidet zu werden. Diese Röckchen werden für jedes Fest neu angefertigt; sie werden nach Beendigung der Veranstaltung verbrannt. Mit diesen Röckchen bekleidet und neuerdings gesalbt, kehren die Mädchen auf den Tanzplatz zurück. Jetzt dürfen die Eingebornen herbeikommen und dem restlichen Teil der Veranstaltung beiwohnen.

Der Tanz, der jetzt ausgeführt wird, zeigt nicht mehr die wohlbemessenen Bewegungen des ersten Reigens. Mit den Schlägen der Trommler, deren Rhythmus sich immer mehr beschleunigt, werden auch die Schritte der Mädchen immer schneller, ihre Körper beginnen sich wild nach vorne und wieder zurückzubiegen. Zuweilen werfen sie sich flach zur Erde, um im nächsten Augenblick wieder aufzuspringen und den Tanz noch wilder als zuvor fortzusetzen.

Die Veranstaltung dauert den ganzen Nachmittag. Wenn aber die Sonne zu sinken beginnt, wird auf ein Zeichen des Zauberers der Tanz sofort abgebrochen, die Zuschauermenge verläuft sich und die Mädchen kehren in ihre Hütten zurück. Dort bleiben sie bis zum nächsten Morgen, erst dann dürfen sie zu ihren Eltern nach Hause zurückkehren.

Eine strenge Vorschrift fordert, daß die Mädchen nur bis zur Pubertät Tänzerinnen des obersten Gottes bleiben dürfen. Sobald sich die erste Mensis einstellt, werden sie von den anderen abgesondert und müssen sich in einer eigenen Hütte vorbereiten. Die Vorbereitungszeit schwankt zwischen einigen Monaten und einem Jahr, je nachdem, wann die erste Regel in Erscheinung tritt. Im Gebiet der Provinz Man findet die Jugendweihe nur einmal jährlich statt, nördlich der Nimbaberge jedes zweite Jahr.

Die Vorbereitung auf das Jugendweihfest findet nach Geschlechtern gesondert statt. Während dieser Zeit ist es den Mädchen strenge untersagt, Umgang mit Männern zu pflegen. Auf meine Frage nach der Ursache zu dieser Vorschrift erwiderte man mir einstimmig, daß eine Verletzung der Keuschheit eine große Sünde bedeuten würde und zur Strafe eine schwere Schädigung der Gesundheit nach sich zöge. (Bei dem benachbarten Stamm der Gio fand ich ganz ähnliche Ansichten, an denen selbst jetzt, da mancher schlechte Einfluß von den weiter nördlich wohnenden Mandingo herüberkommt, noch immer festgehalten wird.) Zugleich mit der Jugendweihe findet eine Beschneidung sowohl der Knaben als auch der Mädchen statt. (Während aber die Beschneidung bei den Knaben allgemein durchgeführt wird, ist sie heute bei Mädchen nur mehr selten festzustellen und dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach auf fremden Einfluß zurückzuführen sein.)

Ein Jahr nach erfolgter Jugendweihe dürfen sich die Mädchen verheiraten, dies gilt sowohl im allgemeinen als auch im besonderen von den Tänzerinnen des *Dan*. Vor der Jugendweihe ist allen Mädchen der Umgang mit Männern verboten. Während jedoch ein gewöhnliches Mädchen für einen Fehltritt nur mit leichteren Strafen belegt wird, droht den Tänzerinnen des höchsten Gottes für jede Verletzung der Keuschheit der Tod. Die Eingebornen erachten diese Strafe als vollkommen gerecht und halten an ihr fest, obgleich sie von den Nachbarstämmen, bei denen solche harte Gesetze nicht bestehen, als grausam und rückständig bezeichnet werden. Auf meine Frage, weshalb ein sittliches Vergehen einer Tänzerin des *Dan* so schwer geahndet werde, erhielt ich von mehreren Eingebornen übereinstimmend die Auskunft, daß eine Verletzung des Keuschheitsgebotes eine schwere Versündigung gegen die oberste Gottheit wäre und arge Folgen (Seuchen und Hungersnöte) für den ganzen Stamm nach sich zöge.

Wie ich hörte, haben französische Reisende versucht, den Kult des *Dan* als einen Sonnenkult hinzustellen. Ich habe daraufhin die Eingebornen eingehend befragt und folgendes in Erfahrung gebracht:

1. *Dan* ist nicht die Sonne selbst; vielmehr gehorcht dieses Gestirn den Anordnungen *Dan*'s. Einer Sage nach hat er es erschaffen.

2. *Dan* ist mit seinem Gefolge (cf. S. 809, Punkt 2 und 3) auf den Strahlen der Sonne zur Erde gestiegen, um den Menschen seine Gesetze zu vermitteln. Er kommt auf den Strahlen der Sonne jeden Tag zur Erde, um darüber zu wachen, ob seine Anordnungen befolgt werden.

3. Der heilige Tanz findet zu Ehren des obersten Gottes und nicht zu Ehren der Sonne statt.

Südlich der Provinz Man, zwischen den Flüssen N'zo und Kavaly, ist der eigentliche Sinn des heiligen Tanzes in Vergessenheit geraten. Die Zeremonien aber sind die nämlichen geblieben, ebenso die rituellen Gesetze.

Zusammenfassung: Ich habe zwischen den Nimbabergen und den Gebirgsketten von Droupole vollkommen eindeutig den Glauben an einen Hochgott feststellen können. Dieser oberste Gott wird als körperlos gedacht, er ist unsterblich und wird als höchster Richter angesehen. Von den übrigen überirdischen Wesen sprechen die Eingebornen nur unter der Bezeichnung „Geister“, „Dämonen“. Es wurde mir eine Reihe von Vergehen aufgezählt, die dem obersten Gott besonders mißfällig sind und von ihm bestraft werden; in erster Linie nannten die Eingebornen Diebstahl, Betrug, falschen Eid und Ehebruch als schwerwiegende Verfehlungen.

Um den obersten Gott zu erfreuen und sich seine Gunst zu erwerben, bringen ihm die Eingebornen bei nahezu allen Gelegenheiten (am Morgen bei Sonnenaufgang,

vor jeder Mahlzeit, nach einer Jagd, zur Erntezeit, gelegentlich der Jugendweihfeste, bei der Geburt eines Kindes usw.) reichliche Opfer. Den Dämonen werden solche Opfer nicht gebracht. Auch damit beweist es sich, daß *Dan* als das höchste Wesen, dem kein anderes gleich ist, angesehen wird und er als Hochgottheit im vollen Sinne dieser Bezeichnung gelten darf.

Dr. RALPH ELBER — Wien.

Rotation. — Dr. TH. HUGO HORWITZ in two articles on rotation („*Anthropos*“, 1933, p. 721; 1934, p. 99) has made an important contribution to the evolution of the wheel and other rotating machines. It is important because he has realized that in order to make progress we must study, not isolated contrivances, but the principles underlying them all. We shall never get far if we are content to study the potter's wheel only, or the chariot wheel only, or the spindle only; we must take rotation as the object of our study and take into account all the contrivances in which it may be exemplified.

In that excellent paper I seem to detect one inconsistency. At the outset the author distinguishes lower rotary technique in which there are no fixed bearings, e. g. a roller, and higher rotary technique in which there are fixed bearings as in the carriage wheel (p. 726). At the end he tell us the higher technique only occurs in Eurasia (120); yet in between he gives two illustrations of what appears to be the higher technique in South America: women use as fixed bearing for one end of the spindle either the interval between big toe and second toe, or else a forked piece of wood.

The higher technique has then reached America. What is true is that it has not developed there. Why? Because the possibility of utilizing the momentum has evidently not occurred. The spindle turns only as long as the thread is pulled. Now momentum is used in the lower technique, as in tops (which our author overlooks) and in balls. Fixed bearings increase the friction and so destroy one great asset of round bodies, namely momentum. Take that away and there is not much point in roundness. The only advantage of a fixed bearing in South American spinning is to release one hand.

Until the friction with the bearings can be so reduced that the shaft goes on turning there is no great incentive to make use of the higher technique. Lubrication solves the problem, so at this point the history of rotation becomes intertwined with that of lubrication. Yet lubrication has been entirely neglected by technologists. Let us hope that Dr. HORWITZ will help to fill the gap.

He will however find himself much hampered so long as he persists in drawing a hard and fast line between technology and ritual. He roundly declares that a technical discovery cannot arise out of ritual-mythological conceptions. No instance, he says, has ever been produced. Is it not because this dogma has prevented people from seeing cases? I do not know if Dr. HORWITZ will accept a surgical operation as "technical". If he does he must admit that the technical operation of removing the foreskin for hygienic reasons has been imitated by many Christians from the Jewish circumcision which is purely "ritual-mythological". I have pointed out in my *Progress of Man* (London 1933, p. 66) that ritual anointing with oil and rubbing with fat is much more ancient than "technical" lubrication. Men who have no idea of lubrication are in consequence well acquainted with the slippery properties of fat and oil. It is quite arbitrary to assert that the experience gained when anointing an image or a candidate has played no part in the discovery of lubrication. In the same way it seems quite arbitrary to deny, as Dr. HORWITZ does, that experience of rotation in the course of ritual is never utilized in mechanical processes. Man's mind is not thus divided into water-tight compartments.

A. M. HOCART — London.

Die Tiere beim Tode Hesiods. Nachtrag zu OTTO KÖRNER, Die zoologischen Kenntnisse in den Gedichten Hesiods¹. — OTTO KÖRNER, dem wir eine Reihe aufschlußreicher Veröffentlichungen über das medizinische und zoologische Wissen des homerischen

¹ Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin. Festschrift für WELLMANN.

schen Zeitalters verdanken, hat sich nunmehr auch HESIOD zugewandt und in einer jüngst erschienenen, eingehenden Arbeit „die zoologischen Kenntnisse des Hesiod“ bearbeitet. Der Vorwurf dieser Untersuchungen ist dankbar und ergiebig, da in den hesiodeischen Tagen und Werken Tierbeobachtungen nicht nur wie bei HOMER als Vergleiche vorkommen, sondern als dem Thema angehörige, mit der eigentlichen Aufgabe der Darstellung innig zusammenhängende Naturbilder, wie sie der den Tieren und Pflanzen nahestehende Landmann beruflich zu beobachten Gelegenheit hat. Schon die Alten haben die liebevolle Genauigkeit der hesiodeischen Tierbeobachtungen erkannt und gewürdigt und auf ein inniges Verhältnis zwischen dem Dichter und den von ihm beobachteten Tieren geschlossen. Mannigfache sagenhafte Traditionen haben diese Beziehungen weitergesponnen und davon berichtet, wie die Tiere dem Dichter auch nach seinem Tode die Treue bewahrt haben.

Über das Ende HESIOD's sind verschiedene Versionen erhalten, die fast alle von einem gewaltsamen Tod erzählen, den er wegen der tatsächlichen oder angeblichen Verführung eines Mädchens gefunden haben soll (FRIEDEL, Die Sage vom Tode HESIOD's, Leipzig 1879). Die Entdeckung der Mörder erfolgte nach PLUTARCH, der an mehreren Stellen vom Tode HESIOD's berichtet, durch seinen treuen Hund (*terrestriane an aquatilia animalia sint callidiora*, c. 13); POLLUX erzählt das gleiche und berichtet auch, auf welche Weise die Überführung der Mörder erfolgte, V, 42; οἱ δὲ Ἡοῖδον (κύνες) παραμέναντες αὐτῷ ἀναιρεθέντι κατήλεξαν ὕλακῃ τοὺς φονεύσαντας. In anderen Versionen sind es Delphine, die die Leiche des Dichters aus dem Meere bergen; diese Fassung findet sich bei dem *Auctor certaminis Homeri* et Hesiodi, bei PROKLOS und bei PLUTARCH, Conv. sept. sap. c. 19, τοῦ δὲ Ἡοῖδον τὸν νεκρὸν εὐθὺς ἀπὸ γῆς ὑπολαβοῦσα δελφίνων ἀγέλη πρὸς τὸ 'Ρῖον ἐκόμεψε καὶ τὴν Μολυκρίαν, wo sie sich an die Rettung des ARION durch Delphine anschließt.

Diese Sagen haben eine Parallele in der Überführung der Mörder des IBYKUS durch Kraniche, die in einem Epigramm des ANTIPATER aus Sidon (JACOBS, Anth. Palat. 7, 745) überliefert ist, das SCHILLER den Stoff zu seiner Ballade geboten hat. Die Kraniche sind hier zweifellos Seelenvögel, d. h. die Verkörperung der Seele des Dahingeschiedenen, die nach einem im Altertum viel verbreiteten Glauben den Leichnam des Erschlagenen umflattern und nach dem Blute der Mörder schreien. Verbreitung und Alter dieses Glaubens zeigen die Untersuchungen von DÄHNHARDT, GOLDZIEHER, NEGELEIN und anderen; eine der schönsten Fassungen findet sich in der GRIMM'schen Sammlung, in dem vom RUNGE übernommenen plattdeutschen Märchen „vom Machandelboom“, dessen verschiedene Überlieferungen BOLTE und POLIFKA zusammengestellt haben. In der Sage vom Tode des IBYKUS erscheinen als Seelenvögel die Kraniche, deren Lebensgewohnheiten schon HOMER genau gekannt hat (KÖRNER, Die homerische Tierwelt, München 1930, 61—64). HESIOD erwähnt sie als Verkünder des Frühjahrs und des Herbstes, Erg. 448; auch THEOGNIS, v. 1197: ὄρνιθος φωνήν, Πολυπατὴν, δ' ἐξ ὁρώσης, ἤκουσ', ἥ τε βροτοῖς ἄγγελος ἦλθ' ἀρότου ὥραιον bezieht sich im gleichen Sinn wohl auch auf den Kranich. Beim Tode HESIOD's erscheint als Seelenvogel die Krähe, die auch in mehreren der von DÄHNHARDT zusammengestellten Sagen als solcher auftritt. PAUSANIAS erzählt im 38. Kapitel des IX. Buches seiner Periegesis, daß den Minyern, die beim delphischen Orakel Hilfe gegen eine Seuche erfragen, PYTHIA den Rat gibt, die Leiche des HESIOD von Naupaktia nach Orchomenos zu bringen und daß eine Krähe ihnen den Leichnam finden helfen werde, καὶ αὖθις τὴν Πυθίαν εἰπεῖν ὡς μηνύσοι κορώνη σφίσιν ('Ἡοῖδον τὰ δοτᾶ), οὕτω τοῖς θεοπρόποις ἀποβᾶσιν ἐς τὴν γῆν πέτραν τε οὐ πόρρω τῆς ὁδοῦ καὶ τὴν ὄρνιθα ἐπὶ τῇ πέτρᾳ φαοῖν δοθῆναι καὶ τοῦ 'Ἡοῖδον δὲ τὰ δοτᾶ εὖρον ἐν χηραμῷ τῆς πέτρας.

Bei LUKIAN findet sich eine Stelle, die eine Kombination zweier verschiedener Überlieferungen deutlich erkennen läßt. Im 41. Kapitel des Todes des PEREGRINOS' heißt es: ἐννόει τὸ λουπὸν ὅα εἰκὸς ἐπ' αὐτῷ γενήσεσθαι, ποίας μὲν οὐ μελίττας ἐπιστήσεσθαι ἐπὶ τὸν τόπον, τίνας δὲ τέτυγας οὐκ ἐπάσεσθαι, τίνας δὲ κορώνας οὐκ ἐπιπτήσεσθαι καθάπερ ἐπὶ τὸν Ἡοῖδον τάφον.

Die Krähe entspricht dem Seelenvogel bei PLUTARCH, Bienen und Zikaden gehören zu den vom Dichter liebevoll beobachteten und beschriebenen Tieren, die ihm noch nach dem Tode ihre Anhänglichkeit bezeugen. Die wilden Bienen sind in Erg. 233

erwähnt, künstliche Bienenzucht in Theog. 591 ff. eingehend geschildert; bei der Zikade hat, wie KÖRNER betont, HESIOD als erster die Lage des Stimmorgans unter den Flügeln richtig erkannt. AEGYDIUS MENANTIUS erwähnt die angeführte Stelle von LUKIAN in seinem Kommentar zu DIOGENES LAERTIUS und möchte an Stelle von *κορώνη* lieber *χελιδών* lesen; wohl mit Unrecht, da die rasch und hochfliegende Schwalbe, die sich nie auf dem Boden aufhält, nicht als Seelenvogel gedacht werden kann, der Tage hindurch den Leichnam oder das Grab umflattert. Die Analogie mit einer von AEGYDIUS MENANTIUS herangezogenen Stelle bei ACHILLES TATIUS, lib. I, cap. 15, in der *τέτιγες* und *χελιδόνες* zusammen genannt werden, ist wohl nur eine rein äußerliche und die Lesart *κορώνη* durch die Parallele bei PLUTARCH wohl hinreichend gesichert. Die LUKIAN-Scholien geben zu der Stelle nur die unwirsche und wenig aufklärende Apostrophe, *ἐντρύφα, καί αράτε, καὶ ἐμφοροῦ τῆς πατρίας καὶ εἰσθύνεις ὑμῖν τοῖς Ἕλλησιν πλαστολογίας*.

Die Anthologie der griechischen Epigramme enthält unter vielen Grabschriften auch eine auf HESIOD, als deren Verfasser ALKÄUS aus Messene angegeben ist; sie weicht von der bei PLUTARCH angeführten wesentlich ab und enthält wie diese keine Erwähnung der Tiere, sondern ist mehr allgemeinen Inhalts. Dieses Epithaph hat mit verschiedenen anderen auf ANAKREON, SOPHOKLES usw. HERDER aus der BRUNCK'schen Ausgabe der Anthologie ins Deutsche übertragen und veröffentlicht. Angeregt durch die HERDER'schen Übersetzungen hat GOETHE Gedichte, „antiker Form sich nähernd“, geschrieben, darunter eines, in dem er Züge aus verschiedenen Sagen vereinigt und auf ANAKREON's Grab übertragen hat. Es enthält einen letzten Nachklang der Überlieferung von den Tieren, die dem Dichter ihre Anhänglichkeit über seinen Tod hinaus bewahren:

Wo die Rose hier blüht, wo Reben um Lorbeer sich schlingen,
Wo das Turtelchen lockt, wo sich das Grillchen ergetzt,
Welch' ein Grab ist hier, das alle Götter mit Leben
Schön bepflanzt und geziert? Es ist Anakreons Ruh'.
Frühling, Sommer und Herbst genoß der glückliche Dichter;
Vor dem Winter hat ihn endlich der Hügel beschützt.

Dr. WALTER SCHILLER — Wien.

Kopffzahl der Mundurukú-Indianer. — Seit Jahren widmen sich deutsche Franziskaner-Missionare dem Bekehrungswerke unter den Mundurukú im Inneren von Brasilien. Im Jahre 1895 hat HENRI CONDREAU eine Volkszählung veranstaltet und insgesamt 1460 Seelen angetroffen einschließlich der am Sucundury lebenden Mundurukú. Im Jahre 1933 wurde die Volkszählung durch die Missionare wiederholt und es ergab sich die Zahl 945. Davon leben 32 am Tapajós, 333 am Cururu, 580 auf den Savannen. Dieser einst bedeutsame Volksstamm hat sich demnach in den letzten 37 Jahren um 515 vermindert. Hoffentlich gelingt es den Missionaren, eine weitere Schrumpfung der Bevölkerungsziffer hintanzuhalten. Die zuletzt genannten Zahlen sind der Monatsschrift „Santo Antonio“, 11. Jahrg., Nr. 1, S. 61 (Bahía 1933), entnommen.

MARTIN GUSINDE.

Bemerkungen zu dem Artikel von P. Anselm Schermair, O. F. M., „Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östlichen Bolivien“. — („Anthropos, XXIX [1934], 519—521.) — Von den Unterzeichneten ist nicht behauptet worden, daß Sirionó nur Zischlaute hätten und keine eigentliche Sprache besäßen, insbesondere nicht in dem als Beleg angeführten Werke „Indianer-Rassen und vergangene Kulturen“, Betrachtungen zur Volksentwicklung auf einer Forschungsreise durch Süd- und Mittelamerika mit 156 Bildern auf 128 Tafeln und 31 Federzeichnungen im Text (Verlag von FERDINAND ENKE, Stuttgart 1934). Weiter sei ausdrücklich betont, daß dies auch an anderer Stelle niemals von den „Sirionó auf der Station von Santa Maria“, auf die sich allein die Beobachtungen von P. SCHERMAIR beziehen, gesagt wurde.

Die Gruppennamen *Neoze*² (P. SCHERMAIR sagt *Niöse*), *Tirinié* (wobei *ini* einen halbverschluckten Nasallaut zwischen *r* und dem betonten *é* kennzeichnen soll) und *Yande* gehen auch meiner Meinung nach mit Wahrscheinlichkeit auf Eigennamen zurück, die durch den Gebrauch von Siedlern zu Stammesnamen wurden. Auf eine Erklärung der Herkunft dieser bei Torno Largo gebräuchlich gefundenen Stammesnamen bin ich nicht eingegangen. Daß persönliche Namensbezeichnungen meist durch den Gebrauch umwohnender Siedler und nicht durch die Stammesangehörigen selbst zu Stammesnamen wurden, später aber von diesen selbst gebraucht werden, ist eine auch sonst in der Ethnologie beobachtete Erscheinung.

Ob die Sirionó im einzelnen besser nach der Lage ihrer Siedlungsstellen geographisch oder nach einmal im Gebrauch befindlichen Stammesnamen zu bezeichnen sind, ist eine Frage für sich. Man wird hier dem Ortsbrauch folgen. Die Verwendung der gebräuchlichen Namen gibt eher nach einer anderen Richtung hin Veranlassung zu Besorgnissen. Es könnte der Fall sein, daß mit *Neoze* an getrennten Stellen, und zwar an solchen, von denen überhaupt noch keine Beschreibungen vorliegen, Verschiedene mit gleichem Namen bezeichnet werden. — Sirionó und Yaneigua sind als Sammelbezeichnungen je für mehrere verschiedene Rassen jedenfalls lange gebraucht worden (vgl. dazu R. N. WEGNER, Ostbolivianische Urwaldstämme; aus dem Material einer Forschungsreise ins Innere Boliviens, Ethnologischer Anzeiger, Bd. II, Heft 8, 1932, S. 340). Unter den Sirionó (*Tirinié*) am unteren Piray konnte ich spirallockige Leute von melanesoiden Anklängen im Rasstypus mit relativ großer Schulterbreite (vgl. WEGNER 1931, Tafel 16, Figur 1) aufnehmen, wie ich sie unter den straffhaarigen Typen von Santa Maria (vgl. R. N. WEGNER, „Zum Sonnentor durch altes Indianerland“, Erlebnisse und Aufnahmen einer Forschungsreise in Nordargentinien, Bolivien, Peru und Yucatan [Verlag L. C. WITTICH, Darmstadt 1931], Tafel 73, B [*Neoze* von Santa Maria]) nicht sah. Nähere Unterscheidungen unter den noch soviel wie unerforschten Yaneigua sind nur mit Standortsangaben, Lichtbildaufnahmen und möglichst vielen Körpermessungen durchzuführen.

Bei meinem Besuche im Dezember 1927 barg die Sirionó-Siedlung bei Santa Maria noch keine Angehörigen verschiedener Sirionó-Stämme, doch wurde ein Zuzug solcher erhofft. Auch dann erscheint es nur möglich, daß allein Leute benachbarter Stämme sich dort einfanden und nicht von weither, von durch mächtige Flußgebiete getrennten anderen Bezirken. Wenn Beobachtungen von Sirionó am Mamoré nicht mit solchen von Sirionó in Santa Maria übereinstimmen, so ist noch kein Beweggrund dafür vorhanden, sie als unrichtig zu deuten. Ich selbst habe die Verschiedenheiten der Sirionó-Stämme untereinander weitgehend betont und die früher oft für Sirionó gehaltenen Quruñguá (1931) ganz von den Sirionó getrennt. Über deren merkwürdiges Verständigen untereinander durch Zeichen habe ich im „Ethnologischen Anzeiger“, Bd. 2, Heft 8, S. 327—340, Tafel 14—18, und 4 Textfiguren, Stuttgart 1932, berichtet und in „Verhandlungen des XXIV. Internationalen Amerikanisten-Kongresses Hamburg — 7. bis 13. September 1930“, mit 13 Abbildungen, Seite 161—184 (Hamburg 1934).

Des weiteren erwähnte ich z. B. bei den Bogen — was auch für andere Gebrauchsgegenstände, wie Pfeile und Wirtel, gilt —, daß dieselben bei den *Neoze* von Santa Maria zierlicher als bei Sirionó von anderen Unterstämmen gefunden werden.

Meiner Ansicht nach bringt mein oben angeführtes Werk (1934) auch den Beweis, daß ein Studium eines über einen verhältnismäßig großen Raum verstreuten Primitivvolkes nicht an einer Station durchgeführt werden kann, auch nicht durch ein jahrelanges Studium an dieser einzigen Stelle. Dazu sind weite Reisen in möglichst viele Bezirke notwendig. Andernfalls können aus der Beurteilung eines einzigen Beobachtungskreises unmögliche Schlußfolgerungen zur Ablehnung von Beobachtungsfakten an anderen Stellen folgen. Wenn meine eigenen Beobachtungen auch eine große Reihe von sorgfältig zusammengetragenen Materialien beibrachten, so sind doch eine Menge von Ausläufern der Sirionó-Stämme bis heute noch unerforscht geblieben.

² N = nasales ñ.

Beiläufig bemerkt, war die frühere Verbreitung der Sirionó wahrscheinlich eine recht große. — In ihrem Schädelbau stehen sie dem Schädel von Punin unfern Riobamba (Ecuador) nahe. Auch die Sirionó zeigen selbst bei älteren weiblichen Schädeln schwache Überaugenwülste, niedrige Schädelwölbung, nur wenig hervorragende Warzenfortsätze und obendrein als primitives Merkmal eine im Boden des Tympanicum (Trommelfellknochen) bestehende Knochenerkennung. Da man den Punin-Schädel bisher als den geologisch ältesten Fund im mittleren Südamerika zu betrachten hat, so müssen die

Sirionó auch aus diesem Grunde als lebendes, wenn auch durchmisches Überbleibsel einer sehr alten südamerikanischen Vorbevölkerung gelten. — Als Schlußfolgerung aus meinen Beobachtungen von mindestens drei sich verschieden verhaltenden Unterstämmen nun eine Dreiteilung der Sirionó zu behaupten, dafür bieten meine Äußerungen keine Grundlage. Es gibt vermutlich mehr Untergruppen.

Ein bei den *Neoze* in Santa Maria persönlich von mir eingetausches und mitgebrachtes eiförmiges Tongefäß (Fig. 1 auf der Tafel) hat die Maße: größte Höhe 31·2 cm, größte Breite 27·5 cm, Öffnungsbreite 20·5 cm. In Santa Maria sah ich es zum Dünsten von Maisklößen benutzen. Gefäße von ähnlicher Form und Größe werden von anderen Sirionó-Stämmen auch zur Bereitung von gegorenem Getränk aus Honig, Yuca oder Mais benutzt. — Ein Beleg eines Pfeiles von 3·19 m Länge von Sirionó in der Nähe des Piray ist im Original in meiner Sammlung, diejenigen von Santa Maria sind, wie mehrfach betont, etwas zierlicher. Von *Neoze*, die den Sirionó von Santa Maria benachbart, habe ich berichtet (1931, Seite 63): Diese *Neoze* pflegen die „nicht“ gespannten Bogen meist feucht aufzubewahren.

Von Santa Maria befindet sich ein Tonwirtel (Fig. 2) von 6·8 cm größtem Durchmesser und 3·3 cm Dicke in meiner Sammlung. Von anderen Sirionó-Stämmen sind aber noch klobigere Wirtel vorhanden.

Es mag dahingestellt sein, ob die Erzählung von *Mbaerunya* autochthon für die Sirionó sei, von denen sie erzählt wurde. Ihre Form macht es nicht sehr wahrscheinlich. Der Nachweis, daß das Wort selbst etwa dem Sprachschatz eines benachbarten Stammes entnommen sei, könnte die Annahme einer fremden Herkunft stützen. — Die magische Bedeutung des Aufhängens von Bündeln aus den Federn von erlegten Vögeln, wie z. B. das im Dezember 1927 auch am Wege zur Dorfanlage von Santa Maria gesammelte, an einem Baume aufgehängte Bündel von Schwungfedern von *Crax sclateri* (Fig. 3 auf der Tafel) oder eines Gehänges von vier aneinandergeknüpften Cebus- und einem *Mycetes*-Schädel war einwandfrei zu belegen und konnte immer wieder bei den verschiedensten Sirionó-Niederlassungen in der gleichen Bedeutung festgestellt werden. Es wäre denkbar, daß der inzwischen verstrichene sechsjährige Missionseinfluß diesen Brauch in Santa Maria zum Schwinden gebracht hätte. Dieser Vorgang würde von neuem beweisen, wie notwendig es wäre, seine Schlußfolgerungen nicht aus den Beobachtungen an einer einzigen Stelle zu ziehen.

Fig. 2. Unteres Ende einer 1·20 m langen Handspindel aus Chontaholz mit einem Wirtel aus einer gebrannten Tonscheibe. Größter Durchmesser des Wirtels 6·8 cm, größte Dicke: 3·3 cm. Santa Maria bei den Guarayo-Missionen. In anderen Sirionó-Niederlassungen fand ich kürzere Spindelstäbe mit noch klobigeren Wirteln. (Sammlung WEGNER.)

Tanzende Tirinié-Frauen sind auf Tafel 72 (WEGNER 1931) abgebildet und auf Tafel 17 (WEGNER 1932).

Zu den Bemerkungen des P. SCHERMAIR zu S. 74 (1931) weise ich darauf hin, daß ich keine Mitteilung darüber gegeben habe, daß sich eine Sirionó-Frau einem weißen Fremden angeboten habe. — Zu den sprachlichen Kritiken auf der gleichen Seite bemerke ich, daß ich verschiedentlich betont habe, daß in den Gebrauch der *Neoze* oder,

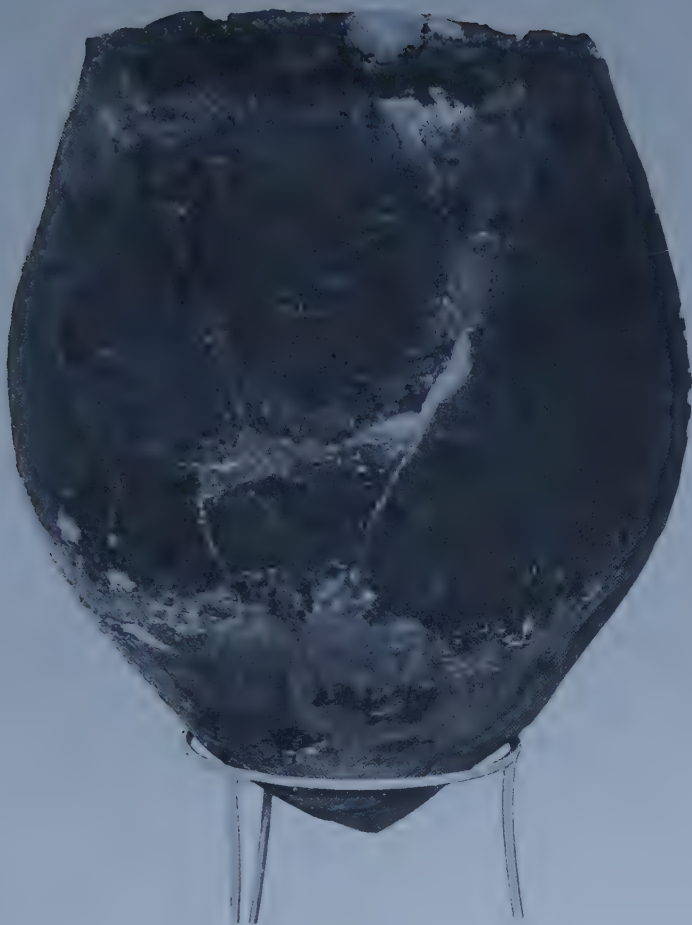


Fig. 1. Tonggefäß der Siriono (Neoze von Santa Maria). Größte Höhe: 31,2 cm; größte Breite 27,5 cm; Öffnungsbreite: 20,5 cm. Sammlung WEGNER, 1927, jetzt im Völkermuseum zu Frankfurt a. M. (In Santa Maria zum Dünsten von Maisklößen benutzt; ähnliche Gefäße an anderen Orten halbeingegraben auch zur Bereitung von gegorenem Getränk aus Honig, Yuca oder Mais gebraucht.)



Fig. 3. Mit einer dünnen Liane zusammengehaltenes Bündel (34,5 cm lang) von braun und weiß gestreiften Schwungfedern von CRAX SCLATERI, aufgehängt an einem Baume neben einem Pfad, der zu der Niederlassung Santa Maria bei den Guarayo-Missionen führte (als magischer Jagdzauber erklärt). Sammlung WEGNER, Dezember 1927, jetzt im Völkermuseum zu Frankfurt a. M.

wie P. SCHERMAIR schreibt, *Niōse* von Santa Maria mehr Guarayo-Worte übergegangen zu sein scheinen als anderwärts. Schon der hervorragende Franziskanermissionar P. JOSÉ CARDÚS gab in seinem Werk „Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia“, Barcelona 1886, S. 279, an: „y su lengua es muy parecida a la de los guarayos“. Diese seine Bemerkung bezieht sich obendrein gerade auf Sirionó der gleichen Gegend, in der Anfang 1927 die Missionsstation Santa Maria gegründet wurde.

Prof. Dr. RICHARD N. WEGNER — Frankfurt a. M.

Neuguinea auf dem Internationalen Anthropologen- und Ethnologen-Kongreß in London 1934. — Von den rund 250 Vorträgen des Anfang August 1934 in London tagenden Internationalen Anthropologen- und Ethnologenkongresses befaßten sich nicht weniger als ein Dutzend mit Fragen über Teilgebiete von Neuguinea. Hieraus ergibt sich das rege Interesse, das die Wissenschaft neuerdings dieser noch so wenig bekannten Großinsel entgegenbringt.

Dem Kongreß wurden folgende Abhandlungen über Neuguinea vorgelegt: Von GREGORY BATESON (Cambridge): 1. In der Sektion für Psychologie: ein Vortrag über „Methods of field work in New Guinea“; 2. in der Sektion für Soziologie: ein Vortrag über „Ritual transvesticism on the Sepik River in New Guinea“; und 3. in der Sektion für allgemeine Ethnographie: ein Vortrag über „The segmentation of society“. Der holländische Forscher Dr. H. J. F. BIJLMER sprach über 4. „The relationship of blood-groups to Race, and my personal enquiries in S. W. Pacific and New Guinea“. Weiter sprach der Anthropologe der Mandatsverwaltung in Neuguinea, E. W. P. CHINNERY, über: 5. „New tribes in Central New Guinea“; 6. „Anthropology and Administration in the mandated territory of New Guinea“; sowie 7. über die „Verwaltung der Eingebornen in Neuguinea“. Der amerikanische Ethnologe R. F. FORTUNE sprach über 8. „A critical Anthropology“ an Hand seiner persönlichen Erfahrungen in Neuguinea. P. F. J. KIRSCHBAUM, S. V. D. (Wien), sprach über: 9. „Linguistic and cultural groupings in North New Guinea“. Endlich sprach der Anthropologe der australischen Verwaltung von Papua, F. E. WILLIAMS, über: 10. „Some aspects of Papuan sorcery“; 11. „Applied Anthropology and education in Papua“; und 12. „Mask ceremonies of the Papuan Gulf“.

Besonderes Aufsehen erregte der Vortrag des Mr. CHINNERY, Director of District Services and Native Affairs and Government Anthropologist of the Mandated Territory of New Guinea, über die im Jahr 1933 unter Verwendung eines Flugzeugs in Zentral-Neuguinea vorgefundenen Bergstämme. Schon die Mitteilung, daß die zwischen den Westhängen des Krätke-Gebirges, den Südabfällen des Bismarck-Gebirges und den Osthängen des Hagengebirges seßhafte Bevölkerung 200.000 Seelen beträgt, läßt erkennen, daß diese Bergstämme nicht nur eine einzigartige Fundgrube für sämtliche Zweige der Wissenschaft vom Menschen bilden, sondern auch Verwaltung und Mission vor neue, schwerwiegende Aufgaben stellen.

Nach den Ausführungen CHINNERY's erscheinen als die wichtigsten **Stammesmerkmale** die folgenden:

Es sind zwei große, durch einen Mischtypus gesonderte Hauptgruppen auseinanderzuhalten, die sich voneinander durch Körperbau und Kultur unterscheiden.

Die südöstliche Hauptgruppe schließt sich unmittelbar nordwestlich an die Kuku-kukus oder „Röcke-Papua“ an und lebt in großen Dorfverbänden, die aus hundert und mehr kleinen Rundhütten bestehen. Die Vertreter dieser Gruppe sind von mittelgroßem, gedrunenem und sehr kräftigem Körperbau; aus den durchwegs glattrasierten Gesichtern treten die Backen- und Kieferknochen merklich hervor.

Die nordwestliche Gruppe lebt dagegen verstreut in Einzelgehöften, deren geräumigere Wohnhäuser elliptischen Grundriß haben. Hier sind die Männer auffallend groß, von schlankgegliedertem Körperbau und fast durchwegs bärtig.

Beide Hauptgruppen weisen eine eigene kulturelle Entwicklung auf, die durch die angrenzenden Inlandstämme fast unbeeinflußt erscheint.

Gemeinsam sind den beiden Hauptgruppen ein intensiver Nahrungsmittelanbau und Methoden der Feldbestellung, die allen anderen bisher in Neuguinea beobachteten weit überlegen sind. Die mit erstaunlicher Regelmäßigkeit gezogenen Entwässerungsgräben verleihen den fünf und mehr Hektar großen Feldern ein schachbrettartiges Aussehen.

Hinsichtlich der Gestaltung der von diesen Stämmen bewohnten Gebiete können nach CHINNERY die folgenden Feststellungen als die bedeutsamsten gelten:

Weit ausgedehnte, grasbewachsene Hochplateaus von durchschnittlich 1500 bis 1800 m Seehöhe bilden das Siedlungsgebiet. Diese Hochflächen werden von den Quellflüssen der nach Süden zum Papuagolf strebenden Hauptflüsse Purari, Vailala, Langimar und Tauri entwässert. Diese Flüsse entspringen im Hagen-, Bismarck- und Krätke-Gebirge, die Teile der Hauptkordillere von Neuguinea bilden. Unweit der Quellen der vorgenannten vier Hauptwasseradern entspringen der Ramu und einer der bedeutendsten Zuflüsse des Sepik, der Yuat. Somit öffnet sich die Plateaulandschaft nach Nordwesten zum Stromgebiet des Sepik.

Bis auf das Auftreten ausgedehnter Hochplateaus war diese durch CHINNERY mitgeteilte topographische Gestaltung des Zentralgebiets von Neuguinea durch mehrere Veröffentlichungen DETZNER's über seine Forschungen während des Weltkrieges bereits bekannt³.

Somit erfahren die DETZNER'schen Feststellungen durch den australischen Vorstoß ihre volle Bestätigung.

Das gleiche gilt für die DETZNER'schen Angaben über die physischen und kulturellen Merkmale der bei seinen Expeditionen angetroffenen Stämme der südöstlichen Hauptgruppe und der Kukukukus⁴.

Die Bedeutung der DETZNER'schen Forschungen und ihrer Ergebnisse wurde in loyaler Weise von CHINNERY zu Beginn seines Vortrages hervorgehoben.

Daß der Welt jetzt eine eingehendere Kenntnis von der zahlenmäßigen Bedeutung, der Kultur und der Ausdehnung dieser Bergstämme bis zum Hagengebirge sowie von der Gestaltung und Beschaffenheit der Quellgebiete des Purari, Yuat und Ramu vermittelt worden ist, bleibt jedoch das dauernde Verdienst der von CHINNERY angeregten und von den Gebrüdern LEAHY, von J. L. TAYLOR und anderen australischen Beamten während der letzten Jahre durchgeführten Vorstöße.

Durch sie ist der Weg für die weitere wissenschaftliche Arbeit in Zentral-Neuguinea freigelegt.

FRANZ J. KIRSCHBAUM.



³ 1. Mitteilungen des XXI. Deutschen Geographentag 1921, SS. 38, 43—44. — 2. Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, 36. Bd., Heft 2, 1928, S. 125. — 3. Vier Jahre unter Kannibalen, 1920, SS. 55—56, 165—166, 180—181.

⁴ 1. Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, Bd. 36, Heft 2, 1928, S. 125. — 2. Archiv für Schiffs- und Tropenhygiene, 1921, Bd. 25, SS. 71—72. — 3. Vier Jahre unter Kannibalen, 1920, SS. 48—55, 165, 174—181. Cf. auch „Man“, International Congress Number, 1934, Vol. XXXIV, No. 140.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Nachhaltungstypen bei den Primitiven (LÖHNBERG). — In vorliegender Studie sucht ERHART LÖHNBERG die Frage nach der Bedeutung der Nachahmung bei den primitiven Völkern zu klären. Das Aufmerken auf fremde Eigentümlichkeiten hat die Lust zum äußeren, spielerischen Nachahmen hervorgerufen. Es geschah aus reiner Lust an der Tätigkeit selbst und hatte zum Gegenstand sowohl Menschen als Tiere wie die verschiedensten Naturvorgänge. Aus einer supponierten ursprünglichen Schicksalsgemeinschaft des Menschen mit dem Tier läßt der Verfasser unter starker Anlehnung an LÉVY-BRUHL die „innere Tiernachahmung“ entstehen, die Tendenz zur Veränderung des subjektiven Zustandes des Nachahmenden, zum Gleich- und Einswerden mit dem als überlegen betrachteten Vorbild (Totemismus). Er betont aber auch die von LÉVY-BRUHL nicht hinreichend beachteten zweckbedingten Nachahmungsfähigkeiten der Primitiven, die „rationale Tiernachahmung“. Die Tatsache der „nachahmenden Magie“, der sogenannte „Vorbildzauber“ bei primitiven Völkern ist nicht im Sinne FRAZER's als „sympathetische“ Magie zu interpretieren, sondern geht in nicht realitätsverbundener Weise hervor aus dem impulsiven und emotionalen Befinden des Handelnden, ist die spontane Reaktion der inneren Erregung. (Arch. f. d. gesamte Psychologie, LXXXVIII [1933], 77—130.)

Die Knochenanhäufung in der Mixnitzer Drachenhöhle (EHRENBERG). — In der Mixnitzer Drachenhöhle (Steiermark) war eine Anhäufung von Höhlenbärenknochen gefunden worden, welche von mehreren Wiener Forschern im Anschluß an ähnliche Funde in Schweizer und frän-

Europe et Généralités.

Types imitateurs chez les primitifs (LÖHNBERG): — Dans cette étude M. ERHART LÖHNBERG cherche à éclaircir la signification de l'imitation chez les peuples primitifs. L'attention pour les particularités étrangères a provoqué l'envie d'imiter extérieurement, en badinant. Ceci s'est fait par pure joie de l'activité elle-même; on imitait les hommes, les bêtes, les différents événements et phénomènes de la nature. D'une communauté de sort supposée originelle entre l'homme et la bête, l'auteur, s'appuyant fortement sur M. LÉVY-BRUHL, fait naître «l'imitation animale intérieure», la tendance chez celui qui imite de changer d'état subjectif, d'égaliser le modèle considéré comme supérieur, de s'identifier avec lui (totémisme). L'auteur relève aussi les capacités imitatives utiles des primitifs, insuffisamment observées par M. LÉVY-BRUHL, «l'imitation animale rationnelle». La «magie imitative», celle que l'on est convenu d'appeler «magie des modèles», chez les peuples primitifs n'est pas à interpréter, dans le sens de M. FRAZER, comme «magie sympathétique»; elle émane, d'une manière non unie aux réalités, de l'état impulsif et émotif de celui qui agit, elle est la réaction spontanée de l'excitation intérieure. (Arch. f. d. gesamte Psychologie, LXXXVIII [1933], 77—130.)

Amoncellement d'os dans la Drachenhöhle de Mixnitz (EHRENBERG). — Dans la Drachenhöhle (antre au dragon) de Mixnitz, en Styrie, on avait trouvé un amoncellement d'os provenant d'ours antédiluviens. Plusieurs savants de Vienne les avaient interprétés comme document

kischen Höhlen als Zeugnis kultischer Handlungen (Opfer) des Eiszeitmenschen gedeutet wurde. K. EHRENBURG, der sich dieser Theorie gegenüber zuerst skeptisch verhalten hatte, kommt nun auf Grund neuer Beobachtungen zu dem Schluß, daß zahlreiche der in der Mixnitzer Höhle gefundenen Knochenfragmente tatsächlich als Artefakte des paläolithischen Menschen anzusehen sind. Daher hält er es jetzt auch für sehr wahrscheinlich, daß der Knochenhaufen im ABEL-Gang der Mixnitzer Höhle gleicher Entstehung wie die Anhäufungen im Drachenloch ob Vättis und in der Petershöhle bei Velden sind. (Verhandl. d. Zoolog.-Botan. Ges. Wien, LXXXIII [1933], S. (44) und S. (52)—(54), Bericht d. Sekt. f. Paläontol. u. Abstammungslehre.)

Deutsche Masken (MEULI). — Die Überlieferung der Germanen über ihre Masken ist erheblich älter und reicher als man bisher anzunehmen pflegte. Masken sind bezeugt vielleicht schon für das 6. Jahrhundert bei den Goten, sicher für das 7. Jahrhundert bei den Langobarden (*Walapanz, masca*). In althochdeutscher Zeit begegnen *hagazussa, hagubart, scrato, grīma, Isengrind* und *harlekin*. Alte Namen sind auch *butz, böögg, narr, popart, mummart, gonggilari*. Aus der Prüfung dieser Namen ergibt sich ein hochaltertümliches Bild primitiver Seelenwesen, die in Wind und Wetter daherkommen, als unheimliche große Tiere oder als elbisches Gewürm erscheinen können, bald wild und böse, bald gut und freundlich. Sie haben Macht über Gedeih und Verderb von Mensch, Tier und Pflanze. Die Prüfung der Gebräuche zeigt, daß man diese Wesen zu bestimmten Zeiten, die seit alters als Schwarmzeiten der Seele galten, mimisch darstellte. Diese Darstellung gipfelt in einer Sühnehandlung, in der man durch Opfer und Buße das Wohlwollen der „Ungeheuer“ zu erlangen suchte und in symbolischen Gaben den Segen handgreiflich empfing. In den Grundzügen entspricht dies alles dem Maskenbrauch der Primitiven. Hier wie dort bemühen sich die Maskenträger,

d'acte culturels (sacrifices) opérés par l'homme de l'époque glaciaire; ils y avaient été amenés par l'analogie avec des trouvailles similaires faites dans des antres en Suisse et en Franconie. M. K. EHRENBURG, sceptique d'abord vis-à-vis de cette théorie, se base sur de nouvelles observations et en conclut que beaucoup de ces fragments d'os trouvés dans l'ancre de Mixnitz sont à considérer comme des «artefacts» de l'homme paléolithique. Voilà pourquoi il estime que les os trouvés dans la galerie ABEL de l'ancre de Mixnitz sont très probablement de la même provenance que les amoncellements dans le Drachenloch (trou au dragon) près de Vättis et dans la Petershöhle (ancre de St.-Pierre) près de Velden. (Verhandl. d. Zoolog.-Botan. Ges. Wien, LXXXIII [1933], p. (44) et pp. (52)—(54), Bericht d. Sekt. f. Paläontol. u. Abstammungslehre.)

Masques allemands (MEULI). — La tradition des Germains concernant leurs masques est de beaucoup plus ancienne et plus riche qu'on l'admettait ordinairement jusqu'ici. Il y avait des masques probablement déjà au 6^e siècle, chez les Goths, certainement au 7^e siècle, chez les Langobards (*Walapanz, masca*). Au temps ancien haut allemand on trouve *hagazussa, hagubart, scrato, grīma, Isengrind* et *harlekin*. Il y a les vieux noms comme *butz, böögg, narr, popart, mummart, gonggilari*. L'examen de ces noms évoque l'idée très ancienne d'êtres animés primitifs, lesquels peuvent passer par la pluie et le vent, se présenter comme des bêtes grandes et lugubres ou comme des reptiles féeriques, tantôt sauvages et méchants, tantôt bons et bienveillants. Ils ont le pouvoir de faire prospérer et de perdre les hommes, les bêtes et les plantes. L'examen des usages démontre que l'on représentait par des mimes ces êtres à des époques déterminées, considérées de toute ancienneté comme époques d'essaimage des âmes. Cette représentation a son point culminant dans une action expiatoire, où l'on cherchait à se concilier la bienveillance du «monstre» par le sacrifice et la pénitence et où l'on en recevait manifestement la bénédiction par des

durch Ausstattung und Benehmen den Eindruck von Geistwesen zu erwecken. Wie bei den Primitiven, ist das Maskenwesen Sache der Männer. (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, V [1933], Sp. 1—110.)

Germanische Urzeit in Oberschlesien.

— In mehreren kürzeren Abhandlungen wird von verschiedenen Verfassern über einen bedeutenden vorgeschichtlichen Besiedlungsabschnitt Oberschlesiens berichtet. Lebendige Darstellung des Stoffes in den auch von Nichtfachleuten verfaßten Beiträgen, verbunden mit einer ansehnlichen Zahl von Bildbeigaben, ermöglichen ein gutes Eindringen in die Geschichte jener Zeitepoche, was überdies noch durch Schilderung von Ausgrabungs- und Werkstättenarbeiten vorteilhaft gefördert wird. Das Heft zeigt deutlich, daß eine Heranziehung von Schulen zur Aufklärung der heimatlichen Vorgeschichte recht gute Erfolge zu zeitigen vermag, wenn die engere Verbindung mit den Forschungszentren ständig gewahrt bleibt. (Aus Oberschlesiens Urzeit, 20. Heft [1933], 96 SS., Oppeln, Verlag der Monatschrift „Der Oberschlesier“.)

Altersklassen und Männerbünde in Rumänien (WOLFRAM). — Wie RICHARD WOLFRAM auf Grund eigener volkskundlicher Beobachtungen berichtet, bestehen bei den rumänischen Bauern noch vielfach Verbände der unverheirateten jungen Männer, die aus ihrer Mitte einen Anführer wählen, Zusammenkünfte abhalten und Feste arrangieren. Eine wichtige Rolle spielen dabei die Tänze, die meist in eigenen, altertümlichen Trachten ausgeführt werden. Bei einem Bund aus der Gegend der Fagaraser Karpathen verlassen am 23. Dezember eine Anzahl von Burschen ihr Heim und leben während der folgenden zwei Wochen als Brüder in einem bestimmten Hause. Während der Festtage veranstalten sie Umzüge und Tänze. In einer anderen Gegend umfassen die Bünde noch die gesamte unverheiratete Jugend; Mädchen und Bur-

dons symboliques. Dans les traits principaux tout cela correspond à l'usage des masques des primitifs. Dans les deux cas les porteurs de masques s'efforcent, par l'équipement et la conduite, de provoquer l'impression d'êtres animés. Comme chez les primitifs la mascarade est l'affaire des hommes. (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens [= Dictionnaire de la superstition allemande], V [1933], col. 1—110.)

Temps primitifs germaniques en Silésie Supérieure. — Différents auteurs nous parlent dans des articles de peu d'étendue d'une époque de colonisation préhistorique importante de la Silésie Supérieure. L'exposé vif de la matière, traitée dans des articles fournis par des profanes, et un grand nombre d'illustrations permettent de pénétrer dans l'histoire de cette époque; cela est avantageusement favorisé par la description de travaux de fouilles et d'atelier. Ce fascicule démontre nettement qu'en intéressant les écoles à la préhistoire du pays natal, l'on obtient des résultats excellents, à condition que la jonction étroite avec les centres d'exploration soit constamment maintenue. (Aus Oberschlesiens Urzeit, 20. Heft [1933], 96 pp., Oppeln, Verlag der Monatschrift «Der Oberschlesier».)

Classes d'âge et associations d'hommes en Roumanie (WOLFRAM). — M. R. WOLFRAM expose ses observations ethniques personnelles. Chez les paysans roumains il existe encore fréquemment des associations des jeunes gens non mariés, lesquels choisissent un chef parmi eux, organisent des réunions et des fêtes. Les danses, exécutées la plupart du temps dans des costumes spéciaux, anciens, y jouent un rôle important. Il y a dans les Carpathes Fagaras une association dont un certain nombre de membres quittent leur domicile le 23 décembre et vivent en frères dans une maison déterminée pendant les deux semaines suivantes. Pendant les jours de fêtes ils organisent des cortèges et des danses. Dans une autre contrée les associations comprennent encore toute la jeunesse non mariée; jeunes filles et jeu-

schen leben als Gruppen zusammen, jedoch ohne erotische Beziehungen. Die bei einem Bunde übliche Zeremonie des Begräbnisses und Wiedererweckens des Anführers erinnert an alte Initiationsfeiern und an Wachstumszeremonien. Auf die Wiedererstehung des Anführers folgt ein Tanz, bei dem sich die Tänzer bis zum Gurt ausziehen; wer als letzter damit fertig ist, wird mit Riemen geschlagen. In Teregova (Banat) fand R. WOLFRAM auch einen Bund der verheirateten Männer, in den man erst mit 30 Jahren aufgenommen werden kann. Die Mitglieder legen einen Eid ab, nennen einander Brüder und haben einen eigenen großen Zeremonialtanz, bei dem die Tänzer schließlich in Ekstase geraten. (Mitteil. d. Anthropolog. Ges. Wien, LXIV [1934], 112—128.)

Sternbild des Siebes (LEHMANN-NITSCHKE). — ROBERT LEHMANN-NITSCHKE zeigt, daß die Finnen, Letten, Esten und Litauer dieselbe Idee vom Plejaden-Gestirn haben — sie stellen es sich als „Sieb“ vor — wie die Korjaken auf Kamtschatka und die Wotjaken in Sibirien. „Vielleicht lassen Forschungen bei anderen sibirischen Völkern dieselbe Anschauung nachweisen und so etwaige Beziehungen zwischen diesen jetzt so weit entfernten Völkern aufdecken.“ (Mém. de la Soc. Finno-Ougrienne, LXVII [1933], 224—232.)

Der apokalyptische Drache (LEHMANN-NITSCHKE). — ROBERT LEHMANN-NITSCHKE untersucht die verschiedenen Anschauungen über die aus der JOHANNES-Offenbarung stammende Erzählung von einem feuerroten Drachen, der ein gebärendes Weib im Himmel bedroht und mit seinem Schweif den dritten Teil der Sterne auf die Erde herabfegt. Im wesentlichen schließt sich der Verfasser der astralmythologischen Deutung der beiden Hauptfiguren der Vision an und meint, daß ursprünglich das Sternbild des Skorpions als fabelhafter Drache galt. Doch war es zunächst ein irdisches, wirklich lebendes Tier, welches man am Himmel in astraler Achsen- bzw. Umrißzeichnung wiederfand, und zwar ein Reptil, speziell ein Krokodil oder eine große Eidechse. Ein Tier dieser Repti-

nes gens vivent ensemble comme groupes, sans relations érotiques cependant. La cérémonie d'enterrement et de ressuscitation, en usage dans une de ces associations, rappelle d'anciennes cérémonies d'initiation et de croissance. La ressuscitation du chef est suivie d'une danse, où les danseurs se déshabillent jusqu'à la ceinture; celui qui a fini le dernier, est battu de lanières. A Teregova (Banat) M. WOLFRAM trouva aussi une association d'hommes mariés, dans laquelle on ne peut être admis qu'à l'âge de 30 ans. Les membres prêtent serment, se nomment frères entre eux et ont une grande danse cérémoniale propre, où les danseurs finissent par tomber en extase. (Mitteil. d. Anthropolog. Ges. Wien, LXIV [1934], 112—128.)

Constellation du «crible» (LEHMANN-NITSCHKE). — M. ROBERT LEHMANN-NITSCHKE indique que les Finlandais, les Lettons, les Esthoniens et les Lithuaniens ont la même idée de la constellation des Pléiades — ils se la représentent comme un crible — que les Koriaks au Kamtschatka et les Wotiaks en Sibérie. «Peut-être des recherches chez d'autres peuples sibériens fourniront-elles la même idée et feront-elles découvrir des rapports éventuels entre ces peuples si distants maintenant l'un de l'autre.» (Mém. de la Soc. Finno-Ougrienne, LXVII [1933], 224—232.)

Le dragon apocalyptique (LEHMANN-NITSCHKE). — M. ROBERT LEHMANN-NITSCHKE examine les différentes manières de voir concernant le récit, pris dans l'Apocalypse (St. JEAN), d'un dragon rouge ardent, lequel menace au ciel une femme qui enfante, et balaye avec sa queue vers la terre le tiers des étoiles. En substance l'auteur admet l'interprétation astralmythologique des deux figures principales de la vision; il croit qu'à l'origine la constellation du Scorpion était considérée comme un dragon fabuleux. Tout d'abord cependant c'était une bête terrestre, existant réellement, que l'on retrouvait au ciel, d'après l'axe resp. les contours, dans un dessin astral; c'était un reptile, spécialement un crocodile ou un grand lézard. Une bête de ce groupe de reptiles s'appelait aussi «dra-

liengruppe hieß auch „Drache“, welche Bezeichnung man wegen seiner großen Ähnlichkeit mit der zoologischen Vorlage nun einem Sternbild gab, das gleichzeitig durch Größe und Leuchtkraft alle anderen hinter sich ließ. Ohne eine siderale, phantastisch vergrößernde und stellenweise monströs verbildende Umschaltung hätte niemals ein irdisches Reptil eine derartige Bedeutung bekommen und die Phantasie vieler Jahrhunderte beschäftigen können. Der Drache war auch eines der kosmischen Quadrantentiere, welche in der von Babylonien bis China reichen Weltbildgruppe eine bedeutende Rolle spielen. Das Quadrantenweltbild ist vom Iran ausgegangen und möglicherweise hat es in Persien, woher ja die apokalyptische Kosmologie abzweigte, einmal einen roten Quadrantendrachen gegeben. Das Herabwerfen der Sterne durch den Drachen deutet LEHMANN als einen Sternschnuppenfall, der sich dem Auge des primitiven Menschen als Heruntergefehtwerden zahlreicher Sterne darstellt. Seit alters gelten Sternschnuppen als Prodigien und Naturvölker geraten bei ihrem Anblick oft in großen Schrecken. (Zeitschr. f. Ethn., LXV [1933], 193—230.)

Asien.

Das Gilgamesch-Epos (SCHOTT). — Das Gilgamesch-Epos wurde von A. SCHOTT unter Berücksichtigung neu aufgefundenen Textteile in künstlerischer Form ins Deutsche übertragen. Die uns bekannten Bruchstücke des Epos stammen aus der Zeit vom 24. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. und sind teils in sumerischer, teils in akkadischer und teils in hethitischer Sprache abgefaßt. Trotz mancher Abweichungen in den einzelnen Fassungen stehen diese sich in Gehalt und Stil doch so nahe, daß auch ohne Textänderungen durch Kombination der verschiedenen erhaltenen Bruchstücke eine Übertragung in durchaus einheitlicher Form geschaffen werden konnte. (Verlag: RECLAM, Leipzig 1934, 93 SS. Preis: geh. Mk. —.35; geb. Mk. —.75.)

gon»; à cause de sa grande ressemblance avec le modèle zoologique on donnait ce nom à une constellation, laquelle dépassait de beaucoup toutes les autres à la fois par sa grandeur et son intensité lumineuse. Jamais un reptile terrestre n'aurait pu avoir une importance pareille et préoccuper l'imagination pendant de nombreux siècles, sans une permutation sidérale, fantastiquement agrandissante et en partie monstrueusement déformante. Dans le groupe de peuples s'étendant de la Babylonie jusqu'en Chine et ayant à peu près la même idée sur le monde, le dragon était aussi une des bêtes cosmiques du Cadrans jouant un rôle important. Cette idée sur le monde à cadran est issue de l'Iran; il se peut qu'en Perse, d'où la cosmologie apocalyptique se détachait, il y ait eu une fois un dragon de cadran rouge. Quant à ces étoiles jetées en bas par le dragon, M. LEHMANN les interprète comme une pluie d'étoiles filantes, laquelle se présente à l'œil de l'homme primitif comme un balayement de nombreuses étoiles. De toute ancienneté les étoiles filantes passent pour des prodiges, et à leur vue les peuples primitifs éprouvent souvent une grande terreur. (Zeitschr. f. Ethn., LXV [1933], 193—230.)

Asie.

L'épopée Gilgamesch (SCHOTT). — Prenant en considération des parties de texte nouvellement trouvées, M. A. SCHOTT traduit en allemand l'épopée Gilgamesch. Cette traduction est d'une forme artistique achevée. Les fragments de l'épopée qui nous sont connus datent du 24^e jusqu'au 6^e siècle avant J.-Chr.; ils sont composés en partie en langue sumérienne, en partie en langue akkadienne, en partie en langue hittite. Malgré plusieurs variantes dans les différentes rédactions, celles-ci sont tellement proches, par rapport au contenu et au style, que sans aucun changement du texte, par la combinaison des différents fragments survenus jusqu'à nous, une traduction absolument uniforme a pu en être faite. (Edition RECLAM, Leipzig 1934, 93 pp. Prix: broché Mk —.35; rel. Mk —.75.)

Zum Jenissei-Ostjakischen (LEWY).

— Die Erforschung des zum tibetochinesischen Sprachstamm gehörigen, aber rings von uralaltaischen Sprachen umgebenen jenissei-Ostjakischen steht noch in ihren Anfängen. So besitzen wir erst ganz wenige Zeilen jenisseischer Texte. ERNST LEWY versucht mit zahlreichen Wortgleichungen zwischen Jenisseisch, Kottisch, Tibetisch und Chinesisch zur Klärung der genealogischen Stellung des Jenisseisch beizutragen. Vieles davon ist aber seiner eigenen Meinung nach noch sehr unsicher. Eingehend beschäftigt er sich ferner mit dem Bau des jenisseischen Verbuns. Er vermutet, daß wir es beim Jenisseischen mit einer Sprache mit präpositionalen Verbalpräfixen zu tun haben, d. h. mit einer Sprache, die mit den indogermanischen, südkaukasischen und ugrischen in diesem Punkte eine besondere Einheit bildet. Darin, wie in der Gruppenflexion, würde sie „typisch“ nach Westen weisen; „genealogisch“ aber weist sie nach Osten. Der wurzelisolierende Sprachtypus, den das Chinesische repräsentiert, muß doch wohl entwickelt sein, und wenn die jetzt angenommene und gewiß nicht unwahrscheinliche genealogische Verwandtschaft des Jenisseischen und des Tibetochinesischen richtig ist, müßte der Typus, den das Jenisseische darstellt, wohl der ältere sein. (Ungar. Jahrbücher, XIII [1933], 291—309.)

Der Hund in der hinduistischen Literatur (PADHYE).

— In einem Aufsatz über die Stellung des Hundes in der religiösen Hindu-Literatur stellt K. A. PADHYE fest, daß im Gegensatz zu Rind und Pferd der Hund im alten Indien als unreines und verachtetes Tier galt. Menschen, die Hundefleisch aßen, wurden als *Tschandalas* (Unberührbare) angesehen. Der bloße Blick eines Hundes auf Opfergaben genügte, um sie zu verunreinigen. Im *Mahabharata* sagt INDRA an einer Stelle, daß für Leute mit Hunden im Himmel kein Platz sei. Die Besserung der Stellung des Hundes in der *Purana*-Periode führt PADHYE auf buddhistischen Einfluß zurück. (Journ. of the Anthropol. Society of Bombay, XV [1933], 264—274.)

Langage iénisséo-ostiak (LEWY).

On vient d'entreprendre seulement l'étude du iénisséo-ostiak, appartenant aux langues tibéto-chinoises, mais entouré de langues altaïques primitives. Nous ne possédons que très peu de lignes de texte iénisséen. M. ERNST LEWY, par de nombreuses comparaisons de mots entre le iénisséen, le kottien, le tibétain et le chinois, cherche à éclaircir la position généalogique du iénisséen. Il y a là cependant beaucoup d'indertitudes encore. L'auteur examine en outre minutieusement la construction du verbe iénisséen. Il suppose qu'il s'agit d'une langue à préfixes verbaux prépositionaux, c'est-à-dire que le iénisséen est une langue formant, en ce point, une unité particulière avec l'indogerman, le sudcaucasien et l'ougrien. Là dedans, comme dans la flexion par groupes, elle serait du type des langues de l'ouest; de par sa généalogie cependant elle ferait partie des langues de l'est. Le type de langue isolant les racines, représenté par le chinois, doit être bien développé; si la parenté généalogique entre le iénisséen et le tibéto-chinois, admise maintenant et en effet assez probable, est juste, le type représenté par le iénisséen devrait être le plus ancien. (Ungar. Jahrbücher, XIII [1933], 291—309.)

Le chien dans la littérature hindoue

(PADHYE). — M. K. A. PADHYE, dans un article sur la position du chien dans la littérature hindoue religieuse, constate que, par opposition au bœuf et au cheval, le chien était considéré comme une bête impure et méprisée aux Indes antiques. Des hommes qui mangeaient de la viande de chien, étaient considérés comme intangibles (*Tschandalas*). Le seul regard qu'un chien jetait sur les offrandes suffisait pour les souiller. A un endroit du *Mahabharata* INDRA dit qu'au ciel il n'y a pas de place pour des gens ayant des chiens. L'amélioration de la position du chien dans la période *Purana* est ramenée par M. PADHYE à l'influence bouddhique. (Journ. of the Anthropol. Society of Bombay, XV [1933], 264—274.)

Afrika.

Wahl des Häuptlings in Ho, Togo (WIEGRÄBE). — PAUL WIEGRÄBE schildert eine klassische Häuptlingswahl und zeigt, wie sich diese Angelegenheit jedesmal bei den Togo-Negern auswächst. Es ist nicht zu leugnen, daß ein gesunder Kern in den Gerichtsverhandlungen der Eingebornen steckt. Es ist Leben darin und entbehrt nicht des Dramatischen. Dabei verliert aber keine der Parteien die Sache selbst aus den Augen. Es gehört auch zum Sachlichen in solchen Prozessen, daß es für gelegentliche Entgleisungen und Taktlosigkeiten Strafgelder nur so regnet, weil das Gericht ja doch schließlich auch Einnahmen haben muß. (Mittlg. d. Sem. f. orient. Spr. Afrik. Studien, XXXV [1932], 93—133.)

Guang-Texte (WESTERMANN). — D. WESTERMANN veröffentlicht eine Anzahl Guang-Texte in der Mundart der Landschaft Nkonya (Togo). Es ist gewiß gut, daß uns diese Texte gesichert sind und so dieser Dialekt in der großen Sprachfamilie der Guang festgehalten ist. Nkonya und sein Dialekt ist durch das nahe Ewe, das mehr und mehr das herrschende Idiom wird, in Gefahr, aufgesogen zu werden; schon deshalb, weil es im Norden nur schwache und stark zerstreute Guang-Stämme im Rücken hat. (Mittlg. d. Sem. f. orient. Spr. Afrik. Studien, XXXV [1932], 1—85.)

Sippensystem der Twi, Goldküste (VÖHRINGER). — ERICH F. VÖHRINGER bringt hier ein Manuskript, eine prächtige Arbeit von einem Eingebornen, heraus, die wohl keine Lücke hat und an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt. Man sollte die Eingebornen schulen für solche Arbeiten. Eine gewisse Breite und Ausführlichkeit, mit der die Eingebornen ihre Gedanken äußern, nimmt man gern im Interesse der Sachlichkeit und Klarheit mit in Kauf. Das Mutterrecht ist bei den Twi nach diesem Manuskript klar und eindeutig. (Mittlg. d. Sem. f. orient. Spr. Afrik. Studien, XXXV [1932], 143—211.)

Belanda, Ndogo, Sere, Bai (SANTANDREA). — ST. SANTANDREA gibt eine Kritik über E. PRITCHARD's Artikel (in Sudan Notes and Records, Vol. XIV,

Afrique.

Election du chef à Ho, Togo (WIEGRÄBE). — M. PAUL WIEGRÄBE décrit une élection de chef classique telle qu'elle se passe chaque fois chez les nègres du Togo. L'on ne saurait nier qu'il y a un noyau de solide santé dans les débats judiciaires des indigènes. Il y a là de la vitalité et même un élément dramatique. Aucune des parties cependant ne perd de vue la cause elle-même. Puisque le tribunal doit disposer de recettes, un des éléments positifs de ces procès sont les amendes qu'il pleux, pour ainsi dire, pour les déraillements et les manques de tact éventuels. (Mittlg. d. Sem. f. orient. Spr. Afrik. Studien, XXXV [1932], 93—133.)

Textes Guang (WESTERMANN). — M. D. WESTERMANN publie un certain nombre de textes Guang dans le dialecte de la région de Nkonya (Togo). De cette façon ces textes nous sont assurés et ce dialecte est fixé dans la grande famille linguistique des Guang. Nkonya et son dialecte sont menacés d'être absorbés par le très proche Ewé devenant l'idiome de plus en plus prépondérant. Cela se fait d'autant plus facilement, parce qu'au nord de Nkonya il y a seulement des tribus Guang faibles et fortement dispersées. (Mittlg. d. Sem. f. orient. Spr. Afrik. Studien, XXXV [1932], 1—85.)

Système de parenté des Twi, Côte d'Or (VÖHRINGER). — M. ERICH F. VÖHRINGER publie un manuscrit, travail superbe d'un indigène. Cette œuvre est sans lacune et présente toute la clarté désirable. On devrait former les indigènes pour ces sortes de travaux. Dans l'intérêt de l'objectivité et de la clarté l'on supporte volontiers une certaine prolixité et force détails, moyennant quoi les indigènes expriment leurs pensées. D'après ce manuscrit, chez les Twi, le matriarcat est clair et précis. (Mittlg. d. Sem. f. orient. Spr. Afrik. Studien, XXXV [1932], 143—211.)

Belanda, Ndogo, Sere, Bai (SANTANDREA). — M. ST. SANTANDREA critique l'article de M. E. PRITCHARD (dans Sudan Notes and Records. Vol. XIV, 1931) et

1931) und stellt in klarer Analyse die Sprachverhältnisse im Bahr-el-Ghazal dar. Nach ihm ist Belanda eine Denomination für ein Volk, das sich aus zwei verschiedenen Volksstämmen zusammensetzt. Der eine Volksstamm spricht eine Luo-Sprache und nennt sich Bor, der andere spricht eine Ndogo-Sprache und nennt sich Biri. Durch Wanderung kamen sie miteinander in Berührung und wohnen seither friedlich nebeneinander. Beide haben noch ihre eigene Sprache erhalten, haben aber ihren selbständigen Stammetyp verloren. Aus der gegenseitigen Vermischung entstand ein neuer, physisch einheitlicher Volkstyp. Die Ndogo-Sprachgruppe umfaßt vier wenig verschiedene Sprachen: Ndogo, Biri, Sere, Bai. Davon sind Ndogo und Biri am engsten verwandt. SANTANDREA zeigt an Hand einer kurz skizzierten Grammatik und Wortvergleichung ihre enge Zusammengehörigkeit. (Sudan Notes and Records, XVI [1933], 161—179.)

Kavirondo (LINDBLOM). — Nach G. LINDBLOM gibt es eigentlich kein Land oder Volk, das sich Kavirondo nennt. Die Eingebornen gebrauchen zwar das Wort, aber nur, wenn sie mit Weißen oder Suaheli-Leuten sprechen. Die Herkunft dieses Wortes ist bis jetzt ein Geheimnis. Tatsache ist, daß Kavirondo eine kollektivistische Bezeichnung ist und mehrere Volksstämme umfaßt, die zum Teil Niloten- und zum Teil Bantu-Stämme sind. Die Niloten-Kavirondo wohnen im Halbkreis um den Kavirondogolf des Viktoriasees. Nördlich und südlich von ihnen wohnen Bantu-Stämme. Dieses Gebiet ist ethnographisch und linguistisch überaus interessant, weil man in manchen Gegenden zwischen Niloten und Bantu keine scharfe Grenze ziehen kann. (Rev. del Instituto de Etnología, Tucumán, II [1932], 395—440.)

analyse clairement l'état des langues au Bahr-al-Ghazal. Selon lui, Belanda est une dénomination pour un peuple qui se compose de deux tribus distinctes. L'une de ces tribus parle une langue Luo et se nomme Bor, l'autre parle une langue Ndogo et se nomme Biri. Par la migration elles sont venues en contact l'une avec l'autre, et depuis elles habitent paisiblement l'une à côté de l'autre. Chacune d'elles a conservé sa langue propre, mais toutes les deux ont perdu leur type de tribu indépendant. De leur mélange réciproque est né un nouveau type de peuple physiquement uniforme. Le groupe de langues Ndogo comprend quatre langues peu différentes: Ndogo, Biri, Sere, Bai. Le Ndogo et le Biri présentent le plus d'affinité. M. SANTANDREA, dans une courte esquisse de grammaire et de comparaison de mots, en démontre la parenté intime. (Sudan Notes and Records, XVI [1933], 161—179.)

Kavirondo (LINDBLOM). — Selon M. G. LINDBLOM il n'y a ni pays ni peuple se nommant Kavirondo. Les indigènes emploient ce mot, mais seulement lorsqu'ils parlent à des blancs ou à des gens Souahélis. La provenance de ce mot est un secret jusqu'à ce jour. Le fait est que Kavirondo est une désignation collective et comprend plusieurs tribus qui sont en partie des tribus nilotes, en partie des tribus bantoues. Cette région est éminemment intéressante au point de vue ethnographique et linguistique, parce que dans plusieurs contrées on ne peut plus faire la limite nettement distincte entre Nilotes et Bantous. (Rev. del Instituto de Etnología, Tucumán, II [1932], 395—440.)

Amerika.

Die Paiute-Indianer von Owens Valley (STEWART). — Die Paiute von Owens Valley in Nevada gehören zum schoschonischen Sprachstamm. Sie betreiben Jagd, Fischfang und Sammelwirtschaft, wobei die Pinonnuß als die wichtigste Nah-

Amérique.

Les Indiens-Païutes d'Owens Valley (STEWART). — Les Païutes d'Owens Valley en Nevada parlent une langue faisant partie de la famille des langues chochones. Ils vivent de la chasse, de la pêche et de récoltes par ramassage où la noix pinon

rungspflanze gilt. Bodenbau fehlt, doch wird für die wild wachsenden Pflanzen künstliche Bewässerung angewendet, wie es die weiter im Süden wohnenden bodenbautreibenden Pueblo-Stämme für ihre Felder tun. JULIAN H. STEWARD hält es für wahrscheinlich, daß diese merkwürdige Übung auf Einwirkung einer alten, weit nach Norden verbreiteten bodenbautreibenden Südwest-Kultur (wohl Pueblo II) zurückzuführen ist. Als Waffen gelten Bogen und Pfeil; die Behausung ist für den Winter eine runde, versenkte, zum Teil mit Erde bedeckte Kegelhütte, für den Sommer eine leichte, domförmige Hütte. Ein großes, versenktes, mit Gras und Erde bedecktes Rundhaus dient als Versammlungs-, Schwitz- und Jungesellenhaus. Töpferei hat geringe Bedeutung, Korbflechterei ist hingegen entwickelt. Die Trommel fehlt, das Schwirrholz ist Kinderspielzeug. Die Heirat ist für ein Jahr matriloal, für das nächste patriloal und dann wird ein eigenes Heim bezogen. Es herrscht Erbbestattung; das Haus und Eigentum des Verstorbenen werden verbrannt. Häuptlinge stehen über den Lokalgruppen und leiten die Kommunaljagden; ihr Amt neigt zu patrilinealer Vererbung. Weltschöpfer und Kulturheros ist der Wolf, dem sein Bruder, der Coyote, als Gegenspieler gegenübersteht. Jeder hat seinen persönlichen Schutzgeist (Naturdinge, Tiere), den er im Traume erwirbt. Man verehrt im Schutzgeist das Ding als solches und nicht einen ihm innewohnenden Geist. Die Schamanen üben hauptsächlich Krankenheilung. Manche verwandeln sich in Bären. (STEWARD J., *Ethnography of the Owens Valley Paiute*, Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethn., Vol. 33, No. 3 [1933], 233—350.)

Schamanismus der Paviotso-Indianer (PARK). — Die Schamanen der Paviotso, eines Paiute-Stammes im nordwestlichen Nevada, die sowohl Männer als auch Frauen sein können, erhalten ihre Fähigkeiten, vor allem die der Krankenheilung, von einem Schutzgeist oder einer übernatürlichen Macht, die gewöhnlich als Tier im Traume erscheint, und zwar un-

est la plante alimentaire la plus importante. L'agriculture n'existe pas chez eux, mais ils emploient l'irrigation artificielle pour les plantes croissant à l'état sauvage, comme le font pour leurs champs les tribus Pueblos qui habitent plus au sud et font de l'agriculture. M. JULIAN H. STEWARD croit que cette pratique étrange est probablement à ramener à l'influence d'une vieille culture du sud-ouest (peut-être Pueblo II), répandue au loin vers le nord et connaissant l'agriculture. L'arc et la flèche servent d'armes; l'habitation est, en hiver, une hutte ronde, en forme de cône, enfoncée, en partie recouverte de terre, en été, une hutte légère, en forme de dôme. Une maison ronde, grande, enfoncée, recouverte d'herbe et de terre, sert de lieu de réunion, de transpiration et de maison pour les célibataires. La poterie a peu d'importance, la vannerie par contre est assez développée. Le tambour manqué, le bois vibrant est un jouet pour les enfants. Le mariage est pour une année matriloal, pour la seconde patriloal, ensuite l'on s'installe dans un domicile à soi. Les groupes locaux sont présidés par des chefs qui dirigent les chasses communales; la fonction de ces chefs se transmet en ligne paternelle. Le loup est le créateur du monde et le héros de culture; son frère, le coyote, est son opposé. Chacun a son génie tutélaire personnel (objets de la nature, bêtes) qu'il acquiert dans le rêve. L'on vénère dans le génie tutélaire l'objet comme tel, non pas un esprit qui résiderait en lui. Les chamanes pratiquent surtout la guérison des malades. Plusieurs d'entre eux se déguisent en ours. (STEWARD J., *Ethnography of the Owens Valley Paiute*, Univ. of Calif. Publ. in Am. Archaeol. and Ethn., Vol. 33, No. 3 [1933], 233—350.)

Chamanisme des Indiens Paviotso (PARK). — Les chamanes des Paviotso, tribu Paiute en Nevada du nord-ouest, lesquels peuvent être aussi bien des hommes que des femmes, reçoivent leurs facultés, avant tout celle de guérir les malades, d'un génie tutélaire ou d'une puissance surnaturelle paraissant ordinairement en bête pendant le rêve, sans

gewollt, und die den Betreffenden zum Schamanen beruft. WILLARD Z. PARK zeigt, daß der Schutzgeist auch „vererbt“ werden kann, indem zuerst der Geist eines verstorbenen Verwandten (Vater, Mutter, Onkel usw.), der Schamane war, erscheint und dann dessen Schutzgeist selbst. Schließlich wird die übernatürliche Macht auch freiwillig durch Visionen in einer Höhle gesucht. Außer den eigentlichen Heildoktoren gibt es noch Antilopen- und Wetterschamanen, welche letztere ihre Kraft, Regen herbeizurufen, mehr dazu verwenden, um ihre Macht zu zeigen. (Americ. Anthropologist, XXXVI [1934], 98—113.)

Das Heilige im Glauben der Omaha (FORTUNE). — In einer langen Beschreibung der geheimen Gesellschaften des ausgedehnten Indianerstammes der Omaha erörtert R. F. FORTUNE auch die verschiedenen Begriffe des „Heilig“ (*concepts of the sacred*). Er zeigt unter anderem, daß „der Begriff *wakanda* in Omaha mit dem ozeanischen Ausdruck *mana*, als religiöser Begriff, nicht in Vergleich gestellt werden kann“. *Wakanda* dient allgemein zur Bezeichnung des Höchsten Wesens allein sowie der anderen übersinnlichen Wesen, ferner eines Vorstehers der geheimen Zeremonien, endlich eines Gegenstandes und Tieres, denen übernatürliche Eigenschaften zugesprochen werden. *Xube* drückt nur aus, mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestattet zu sein. *Bathon* scheidet aus dieser Gedankenreihe aus; denn es besagt den physiologischen Vorgang der Geruchsempfindung, bedeutet also Duft im eigentlichen Wortsinne. (Omaha secret societies. New York 1932. Columbia University Press. [Col. Univ. Contributions to Anthropol., Vol. XIV.] 193 pp.)

Bünde bei den Hopi und Zuñi (PARSONS). — Bei den Hopi- und Zuñi-Stämmen der Pueblo-Indianer gibt es zahlreiche Männer- und Frauenbünde, die der Heilung der verschiedensten Krankheiten dienen. (Schlangen-Medizin-Gesellschaft gegen Schlangenbiß, *Powamu*-Gesellschaft gegen Rheumatismus usw.) All diesen Medizin-Gesellschaften liegt die Idee zugrunde, dasjenige Wesen, das die Krankheit verursacht habe, müsse sie

qu'on le veuille, et appelant l'intéressé au chamanisme. M. WILLARD Z. PARK indique que le génie tutélaire peut être transmis également par hérédité. D'abord le spectre d'un parent défunt (père, mère, oncle, etc.), lequel a été chamane, apparaît, ensuite son génie tutélaire lui-même. Enfin la force surnaturelle est recherchée aussi spontanément par des visions dans des antres. A part les médecins proprement dits il y a des chamanes d'antilopes et des chamanes de temps; ces derniers emploient leur faculté d'appeler la pluie le plus souvent pour prouver leur puissance. (Americ. Anthropologist, XXXVI [1934], 98—113.)

Choses sacrées dans la croyance des Omaha (FORTUNE). — Dans une longue description des sociétés secrètes de la grande tribu des Indiens Omaha, M. R. F. FORTUNE explique aussi les différentes conceptions de «sacré» (*concepts of the sacred*). Il expose entre autre que «la conception *wakanda* en Omaha ne peut être comparée à l'expression océanique *mana*, en tant que conception religieuse». *Wakanda* sert généralement à désigner l'être suprême tout seul; ensuite les autres êtres surnaturels, de plus un préposé aux cérémonies secrètes, enfin une bête et un objet auxquels on attribue des qualités surnaturelles. *Xube* exprime seulement: être doué de qualités surnaturelles. *Bathon* ne rentre pas dans cet ordre d'idées, car il désigne le phénomène physiologique de la sensation olfactive, signifie donc odeur dans le sens propre du mot. (Omaha secret societies. New York 1932. Columbia University Press. [Col. Univ. Contributions to Anthropol., Vol. XIV.] 193 pp.)

Associations chez les Hopi et les Zuñi (PARSONS). — Chez les tribus Hopi et Zuñi des Indiens Pueblos il existe de nombreuses associations d'hommes et de femmes servant à la guérison des maladies les plus diverses (Société de médecine de serpents contre les morsures des serpents, société *Powamu* contre les rhumatismes, etc.). Toutes ces associations de médecine se basent sur l'idée que l'être ayant causé la maladie devra aussi

auch wieder heilen. Bei den Zuñi finden wir auch Medizinmänner, die sich als Regen- und Schneemacher in kleine Bünde zusammenschließen. Eine besondere Rolle bei den Hopi und Zuñi spielt die *kachina*-Gesellschaft. Als ausgesprochene Tanzgesellschaft stellt sie für die Initiationsfeier und für die anderen Festlichkeiten, die in den sogenannten *kivas* stattfinden, die Tänzer oder wenigstens den Tanzleiter. Ein besonderer Kalender, dem die Mondrechnung zugrunde liegt, regelt die Wiederkehr der einzelnen Bundesfeste. Unter den Häuptlingen der verschiedenen Bünde besteht eine hierarchische Rangordnung. (E. CLEWS PARSONS, Hopi and Zuñi Ceremonialism. Mem. of the Am. Anthropol. Association, Number 39 [Menasha, Wis., U. S. A. 1933], 108 pp.)

Maya-Daten und julianischer Kalender (BEYER). — In diesem Aufsatz wird der Versuch gemacht, das Verhältnis des alten Maya-Kalenders zum julianischen mit Hilfe der in spanischer Zeit geschriebenen Maya-Bücher zu bestimmen. BEYER stützt sich dabei besonders auf eine Kombination von MARTINEZ HERNANDEZ. Beide benützen nur den Lauf des Mondes, dagegen keine der alten Aufzeichnungen über die Planeten. (Zeitschr. f. Ethnol., LXV [1933], 75—80.)

Die altmexikanische Holztrommel (CASTAÑEDA und MENDOZA). — Von dem *Teponaztli*, der altmexikanischen Holztrommel, geben CASTAÑEDA und MENDOZA eine ausführliche Darstellung. Das *Teponaztli* besteht aus einem der Länge nach an der Unterseite ausgehöhlten Baumstammabschnitt, der an der Oberseite zwei durch einen schmalen Einschnitt voneinander getrennte Zungen hat, auf die mit Kautschukklöppeln geschlagen wird, und findet bei Festen und Zeremonien als Musikinstrument Verwendung. Die Verfasser besprechen ausführlich die zahlreichen, aus der vorspanischen Zeit erhaltenen und jetzt in verschiedenen Museen befindlichen *Teponaztli*, geben ihre genauen Maße an und bringen viele gute Abbildungen, aus denen man ersieht, in welch reichem Maße die alten Mexikaner ihre Holztrommeln künstlerisch beschnitzten. Manche *Teponaztli* haben die Gestalt von

la guérir. Chez les Zuñi nous trouvons également des médecins qui, comme faiseurs de pluie et de neige, se groupent en de petites associations. Chez les Hopi et les Zuñi la société *kachina* joue un rôle spécial. Comme association de danse prononcée elle fournit les danseurs ou du moins le chef de la danse pour les cérémonies d'initiation et pour les autres fêtes ayant lieu dans les *kivas*. Un calendrier spécial, établi d'après les lunaisons, règle le retour des différentes fêtes de l'association. Parmi les chefs des diverses associations il existe un ordre hiérarchique. (E. CLEWS PARSONS, Hopi and Zuñi Ceremonialism. Mem. of the Am. Anthropol. Association, Number 39 [Menasha, Wis., U. S. A. 1933], 108 pp.)

Dates maya et calendrier julien (BEYER). — Dans cet article on essaye de déterminer les rapports de l'ancien calendrier maya au calendrier julien, à l'aide des livres maya écrits à l'époque espagnole. M. BEYER s'appuie surtout sur une combinaison de M. MARTINEZ HERNANDEZ. Tous les deux utilisent seulement le cours de la lune, mais aucune des vieilles notes sur les planètes. (Zeitschr. f. Ethnol., LXV [1933], 75—80.)

Le tambour de bois des anciens Mexicains (CASTAÑEDA et MENDOZA). — Une description détaillée est fournie par MM. CASTAÑEDA et MENDOZA sur le tambour de bois des anciens Mexicains, le *Teponaztli*. Le *Teponaztli* consiste en une tranche de tronc d'arbre, creusée dans le sens de la longueur à la partie inférieure; ayant à la partie supérieure deux languettes séparées par une entaille étroite; c'est sur ces languettes que l'on frappe au moyen de baguettes en caoutchouc. Ce tambour sert d'instrument de musique aux fêtes et aux cérémonies. Les auteurs décrivent minutieusement les nombreux *Teponaztli* datant de l'époque préespagnole et se trouvant maintenant dans des musées divers; ils en indiquent les mesures exactes et publient beaucoup d'illustrations excellentes d'où l'on voit quelles riches ornements artistiques les anciens Mexicains ont sculptées sur leurs tambours de bois. Maints *Teponaztli*

liegenden Menschen, Tieren und Fabelwesen, andere zeigen auf ihren Längswänden mythologische Darstellungen und Symbole. Eine genaue akustische und tonometrische Untersuchung der einzelnen Trommeln vervollständigt das Bild über dieses kulturhistorisch wichtige Musikinstrument der alten Mexikaner. (Anales del Mus. Nac. de Arqueol., Hist. y Etnogr., Mexico, VIII [1933], 5—80.)

Südamerikanische Pfeilgifte (KARSTEN). — In einer wissenschaftlichen Polemik gegen Prof. C. G. SANTESSON, der in seinem Beitrag über Pfeilgifte in „Comparative Ethnographical Studies“, IX (1931) sich hauptsächlich auf die ethnographischen Angaben ERLAND NORDENSKIÖLD's stützte, sucht RAFAEL KARSTEN auf Grund eigener Feldforschung festzustellen, 1. daß SANTESSON nicht in der Lage war, zu beweisen, daß das von NORDENSKIÖLD mitgebrachte sogenannte *pacurú*-Gift der Chocó-Indianer wesentlich verschieden war von den anderen Pfeilgiften, die bisher aus Südamerika bekannt sind. Im Gegenteil scheint aus den geringen Angaben NORDENSKIÖLD's und den Experimenten SANTESSON's aufzuleuchten, daß die Wirkung und Anwendung des genannten Giftes genau übereinstimmen mit denen der *curare*-Gifte, die von den Indianern im östlichen Ecuador und am oberen Amazonas gebraucht werden. 2. NORDENSKIÖLD's Feststellungen zur Geschichte der Pfeilgifte und zum Vorkommen der *curare*-Gifte am oberen Amazonas stützen sich auf eine zu geringe Kenntnis der Tatsachen und sind darum irreführend. Soweit wir urteilen können, ist das Gift der heutigen Indianer, wenn es auch jetzt nur zur Jagd gebraucht wird, identisch mit jenem Gift, das die Indianer dieser Gegenden seit undenklichen Zeiten verwerten. In einem weiteren Artikel versucht KARSTEN die Einwände SANTESSON's zu entkräften. Über die Polemik hinaus enthalten beide Aufsätze viele positive Angaben über die südamerikanischen Pfeilgifte. (Soc. Scient. Fenn. Comm. Litt. VI, 4 und 7 [HARRASSOWITZ-Verlag, Leipzig].)

ont la forme d'hommes couchés, de bêtes et d'êtres fabuleux; d'autres ont des représentations mythologiques et des symboles sur leurs parois longitudinales. Un examen acoustique et tonométrique exact des différents tambours complète l'étude de cet instrument de musique des anciens Mexicains, si important au point de vue de l'histoire de la civilisation. (Anales del Mus. Nac. de Arqueol., Hist. y Etnogr., Mexico, VIII [1933], 5—80.)

Poison pour les flèches dans l'Amérique du Sud (KARSTEN). — Dans une polémique scientifique contre le Professeur C. G. SANTESSON, lequel dans son article sur les poisons pour les flèches, publié dans «Comparative Ethnographical Studies» IX (1931), profite principalement des données ethnographiques de M. ERLAND NORDENSKIÖLD, M. RAFAEL KARSTEN cherche à établir par ses propres recherches: 1^o M. SANTESSON n'était pas en état de démontrer que le poison dit *pacurú* des Indiens Chochones, rapporté par M. NORDENSKIÖLD, était essentiellement différent des autres poisons pour flèches de l'Amérique du Sud connus jusque-là. Au contraire, il paraît ressortir du peu d'indications de M. NORDENSKIÖLD et des expériences de M. SANTESSON que l'effet et l'emploi de ce poison correspondent exactement avec ceux des poisons *curare*, employés par les Indiens de l'Ecuador de l'Est et de l'Amazonas Supérieur. 2^o Les constatations de M. NORDENSKIÖLD relatives à l'histoire des poisons pour les flèches *curare* et à leur présence à l'Amazonas Supérieur, sont insuffisamment fondées par la connaissance des faits, partant trompeuses. Pour autant que nous en pouvons juger, le poison des Indiens de nos jours, employé il est vrai seulement pour la chasse, est identique au poison que les Indiens de ces contrées utilisent depuis des temps immémoriaux. Dans un second article M. KARSTEN entreprend d'infirmer les objections de M. SANTESSON. Dépassant la polémique, ces deux articles contiennent beaucoup de données positives sur les poisons pour flèches de l'Amérique du Sud. (Soc. Scient. Fenn. Comm. Litt. VI, 4 et 7 [HARRASSOWITZ-Verlag, Leipzig].)

Federbearbeitung im alten Peru (YACOVLEFF). — Die Federbearbeitung stand bei den alten Peruanern auf hoher Stufe, wovon E. YACOVLEFF in „Arte plumaria entre los antiguos Peruanos“ berichtet. Er führt die Angaben der spanischen Chronisten an über die künstlerische Verwendung der Feder und die Vögel, welche die entsprechenden Federn lieferten, und bespricht dann die Federkunst in den Mumiengräbern von Parakas an der südlichen peruanischen Küste. Unter Federgegenständen, welche den Toten mit ins Grab gegeben wurden, sind vor allem die schönen Federfächer bemerkenswert, von denen YACOVLEFF mehrere abbildet und beschreibt. Aus dem vorgefundenen Federmaterial geht hervor, daß manche Vögel, von denen man die Federn verwendete, nur in entfernten Gegenden vorkamen und daher im Handelsverkehr eingeführt wurden. (*Revista del Museo Nacional*, Lima, II [1933], 137—158.)

Kunst der Inka. — Ein musterhafter Katalog, der sowohl in seinen Erklärungen wie in seinen Abbildungen dauernden Wert besitzt. Er enthält 568 Objekte einer der reichhaltigsten Privatsammlungen, darunter nicht wenige Stücke, deren Äquivalent allen anderen Sammlungen fehlt. (Catalogue de l'Exposition de la Collection I. L. au Palais du Trocadéro, Paris. Juin—Octobre 1933, Musée d'Ethnographie [Paris 1933], 94 pp.)

Schädelmaß der Feuerland-Indianer (GUSINDE und LEBZELTER). — Von Funden aus dem Gebiete der Hochkulturen in Südamerika abgesehen, fehlen geschlossene Reihen menschlicher Schädel aus den Gebieten der südamerikanischen Primitivvölker. Eine nennenswerte Zahl von Schädeln aus dem Feuerlande ist vorhanden, die meisten wurden in den Jahren 1918 bis 1924 von GUSINDE gesammelt. So konnten insgesamt 67 männliche und 37 weibliche Schädel untersucht werden, die aus dem Heimatgebiet der Selknam (Ona), Yamana (Yahgan) und Halakwulup (Alakaluf) stammen. Die vielen Maße und Indizes, insgesamt 118, soweit es sich um den Schädelbau handelt, stellen den Gautypus der Ureinwohner des Feuerlandes heraus. Ge-

Art plumaire dans l'ancien Pérou (YACOVLEFF). — L'art plumaire était fort développé chez les anciens Péruviens. M. E. YACOVLEFF en rapporte dans „Arte plumaria entre los antiguos Peruanos“. Il reproduit les indications des chroniqueurs espagnols sur l'emploi artistique des plumes et sur les oiseaux fournissant ces plumes; il parle ensuite de l'art plumaire dans les tombes à momies de Parakas, sur la côte sud du Pérou. Parmi les objets à plumes que les morts emportaient dans la tombe, il faut relever avant tout les beaux éventails. M. YACOVLEFF en reproduit plusieurs et les décrit. Des objets à plumes que l'on a trouvés, il résulte que beaucoup d'oiseaux, dont on utilisait les plumes, habitaient uniquement dans des contrées éloignées; ils étaient donc importés par voie commerciale. (*Revista del Museo Nacional*, Lima, II [1933], 137—158.)

Art des Incas. — Un catalogue modèle ayant une valeur durable, tant par ses explications que par ses illustrations. Il contient 568 objets d'une des plus riches collections privées qui existent; il y a là beaucoup d'objets dont l'équivalent manque à toutes les autres collections. (Catalogue de l'Exposition de la Collection I. L. au Palais du Trocadéro, Paris. Juin—Octobre 1933, Musée d'Ethnographie [Paris 1933], 94 pp.)

Mesures craniennes des Indiens de la Terre de Feu (GUSINDE et LEBZELTER). — En dehors des trouvailles faites dans le domaine des hautes civilisations de l'Amérique du Sud, il n'existe pas de séries ininterrompues de crânes humains trouvés dans les régions des peuples primitifs de l'Amérique du Sud. On a un nombre considérable de crânes de la Terre de Feu, dont la plupart furent collectionnés par M. GUSINDE, entre 1918 et 1924. C'est ainsi qu'en tout 67 crânes d'hommes et 37 crânes de femmes purent être examinés, provenant du pays d'origine des Selknam (Ona), des Yamana (Yahgan) et des Halakwulup (Alakaluf). Les mesures et indices nombreux, en tout 118, pour autant qu'il s'agit de la structure du crâne, mettent en évidence

nannt seien nur folgende Maße: Bei männlichen Schädeln beträgt die größte Schädellänge 173 bis 202, die größte Schädelbreite 132 bis 157, der Längenbreitenindex 69'31 bis 85'39. Bei weiblichen Schädeln beträgt die größte Schädellänge 163 bis 202, die größte Schädelbreite 125 bis 143, der Längenbreitenindex 69'48 bis 81'76. (Akad. d. Wiss. in Wien, Akadem. Anzeiger Nr. 19. Sitz. d. math.-naturw. Kl. vom 19. Okt. 1933.)

le type régional des habitants primitifs de la Terre de Feu. Nommons seulement les mesures que voici: La plus grande longueur des crânes d'hommes est de 173—202, la plus grande largeur, de 132—157, l'indice longitudo-latitudinal de 69'31—85'39. La plus grande longueur des crânes de femmes est de 163—202, la plus grande largeur de 125—143, l'indice longitudo-latitudinal de 69'48—81'76. (Akad. d. Wiss. in Wien, Akadem. Anzeiger No. 19. Sitz. d. math.-naturw. Kl. vom 19. Okt. 1933.)

Ozeanien.

Prophetismus in Ozeanien (LEHMANN). — Einen bemerkenswerten Aufsatz über Prophetismus in Ozeanien, über den noch keine zusammenhängende Darstellung bisher vorlag, schrieb F. R. LEHMANN. Aus einer sprachlichen Untersuchung über den Begriff *taula*, das ozeanische Äquivalent des Wortes für „Prophet“, ergibt sich, daß auch in Ozeanien der Prophet vor allen Dingen diejenige Person ist, die öffentlich das zu verkünden hat, was sie durch eine besondere seelische Verbindung mit der Gottheit erfahren hat. Dann bespricht der Verfasser die Erscheinungsformen und Aufgaben des ozeanischen Prophetismus. Es folgen Ausführungen über die Wortoffenbarungen und die beamteten Interpreten. Anschließend eine Untersuchung über den Inhalt der prophetischen Äußerungen und über die soziale Stellung und Wertschätzung der Propheten selbst. Den Abschluß bilden einige Beispiele über Formen des polynesischen Prophetismus, die durch die christliche Predigt hervorgerufen wurden. (Christentum und Wissenschaft, X [1934], 56—68.)

Das Auslegergeschirr der Südseeboote (FRIEDERICI). — G. FRIEDERICI setzt sich in kritischer Weise mit einem Artikel J. HORNELL's auseinander, in welchem dieser zu beweisen suchte, daß der Einausleger älter als der Doppelausleger sei. FRIEDERICI wirft HORNELL mangelhafte Kenntnis und ungenügende Berücksichtigung der in Frage kommenden deutschen Literatur vor und widerlegt auch dessen Annahme, daß die in

Océanie.

Prophétisme dans l'Océanie (LEHMANN). — M. F. R. LEHMANN publie un article remarquable sur le prophétisme en Océanie, sujet sur lequel il n'y avait pas encore d'exposé d'ensemble jusqu'à. De l'examen linguistique sur la conception *taula*, l'équivalent océanique du mot «prophète», il résulte qu'en Océanie également le prophète est avant tout la personne qui doit proclamer en public, ce qu'elle a appris par une union d'âme spéciale avec la divinité. L'auteur parle ensuite des formes dans lesquelles se montre le prophétisme océanique, de ses devoirs, des révélations verbales et des interprètes officiels. Cet exposé est suivi d'une enquête sur le contenu des manifestations prophétiques, sur la position sociale des prophètes eux-mêmes et de l'estime dont ils jouissent. A la fin on trouve quelques exemples sur les formes du prophétisme polynésien suscitées par la prédication chrétienne. (Christentum und Wissenschaft, X [1934], 56—68.)

Attirail à balancier des embarcations de la mer du Sud (FRIEDERICI). — M. G. FRIEDERICI critique un article où M. J. HORNELL avait essayé de démontrer que le balancier unique était plus ancien que le balancier double. M. FRIEDERICI reproche à M. HORNELL de connaître trop peu la littérature allemande en question et d'en tenir insuffisamment compte. Il en réfute également la supposition que les barques des Marquisiens, décrites dans

den ältesten spanischen Quellen beschriebenen Boote der Marquesaner keine Ausleger besaßen. FRIEDERICI hält es für gewiß, daß diese von dem spanischen Seemann QUIRÓS beschriebenen Fahrzeuge Doppelauslegerboote waren. FRIEDERICI's eigene Theorie ist die folgende: „Das Auslegergeschirr ist eine schiffstechnische Errungenschaft, welche ursprünglich den Alfuren, Papuas und den mehr ostwärts wohnenden negroiden Substratvölkern, die nur Einbaum und Floß besaßen und stehend navigierten, von wandernden malaio-polynesischen Volkselementen gebracht worden war. Sie wurde von ersteren, soweit sie an den Küsten saßen, angenommen, weil sie ganz offensichtlich der Schifffahrt eine größere Sicherheit und Leistungsfähigkeit gab, aber gelegentlich auch wieder aufgegeben, wenn dieselben Seefahrer sich in Binnengewässer begaben.“ (Ethnol. Anzeiger, III [1933], 187—201.)

Schädel von Bougainville (ROSINSKI).

— In einer Untersuchung über 40 Teilschädel von Bougainville stellt B. ROSINSKI drei rassische Gruppen fest. Zu der ersten, welche sich sonst vor allem bei der melanesischen Inlandbevölkerung findet, gehören die negroiden Typen (47·5%). Zu der zweiten Gruppe rechnet er die „mediterranoiden und meridionalen Typen“, welche eine Zwischenstellung zwischen dunklen und hellen Rassen einnehmen“ (30·3%). Die dritte Gruppe wird von Elementen gebildet, die aus Mischungen mit „gelben Rassen“ hervorgegangen sind (22·5%); ROSINSKI glaubt, daß sie auf polynesischen Einflüsse zurückgehen. (Antropologja, Lwow, VII [1933], 1—17; polnisch, englische Zusammenfassung.)

les plus anciennes sources espagnoles, n'aient pas eu de balancier. Pour M. FRIEDERICI il n'y a pas de doute que ces embarcations décrites par le navigateur espagnol QUIRÓS, étaient des barques à balancier double. Voici la théorie propre à M. FRIEDERICI: «L'attirail à balancier est une acquisition technique de la navigation, apportée originellement par des populations malaio-polynésiennes nomades aux Alfours, aux Papous et aux peuples négroïdes habitant plus vers l'est, qui tous ne possédaient que la pirogue et le radeau et naviguaient en se tenant debout. Ces populations, pour autant qu'elles étaient fixées sur les côtes, adoptèrent cette innovation, parce que manifestement elle donnait à la navigation une sûreté plus grande et une valeur supérieure; ces mêmes marins y renonçaient à l'occasion, s'ils se rendaient dans les eaux continentales.» (Ethnol. Anzeiger, III [1933], 187—201.)

Crânes de Bougainville (ROSINSKI).

— A la suite de l'examen de 40 crânes Teléi de Bougainville, M. B. ROSINSKI établit trois groupes de races. Les types négroïdes (47·5%) font partie du premier groupe, lequel se retrouve d'ordinaire surtout chez la population indigène de la Mélanésie. Le second groupe comprend les «types méditerranéoïdes et méridionaux» formant intermédiaires entre les races noires et les races blanches (30·3%). Le troisième groupe est constitué d'éléments issus de mélanges avec les «races jaunes» (22·5%); M. ROSINSKI est d'avis qu'ils remontent à des influences polynésiennes. (Antropologja, Lwow, VII [1933], 1—17; en polonais, résumé en anglais.)

Bibliographie.

Trilles R. P. *Les Pygmées de la Forêt Équatoriale*. Cours professé à l'Institut catholique de Paris. Préface du R. P. PINARD DE LA BOULLAYE. Introduction du R. P. SCHMIDT. (Anthropos-Bibliothèque ethnologique. Tom. III. Cahier 4.) XIV + 530 pp. in 8°. Avec 8 Illustr. Paris (VI^e) 1932. Librairie BLOUD & GAY, 3, Rue Garancière. En Commission chez: ASCHENDORFF, Münster in Westf. Prix: Mk. 15.—.

C'est uniquement ma propre faute si le compte-rendu du livre du R. P. TRILLES apparaît si tardivement. Ce compte-rendu ainsi retardé partage un peu le sort du livre lui-même, qui se base sur des recherches ethnographiques commencées au Gabon déjà en 1893, année où le jeune missionnaire abordait pour la première fois la côte occidentale d'Afrique, continuées, avec plusieurs intervalles, jusqu'en 1905, poursuivies depuis lors par la lecture attentive de tout ce qui a paru sur ce sujet, et par des enquêtes personnelles et nombreuses près des confrères et amis gabonais.

Mais le retard de ce compte-rendu n'a pas eu pour cause un manque d'intérêt de ma part pour ce livre, au grand contraire. Car je m'attribue le mérite d'avoir «découvert» le manuscrit de cet ouvrage, gardé si longtemps inédit par la modestie et les appréhensions, partiellement fondées, de l'auteur, et d'avoir enfin réussi à le livrer à la publicité scientifique et générale. Non seulement cela, mais il m'a fallu de faire une révision complète et à fond du manuscrit trop élargi par nombre de digressions, servant plutôt les intérêts d'un public plus général, et de le composer presque à nouveau sur un plan plus serré et plus méthodique. Je ne sais si l'on se fera une juste idée de la quantité énorme de temps et de travail demandés par une telle tâche. Mais, heureusement, elle fournissait également de multiples occasions de poser des questions à l'auteur en vue d'élucider des points obscurs, de compléter des lacunes et de soumettre à un examen approfondi les doutes critiques que la lecture du manuscrit pouvait ça et là évoquer. Cependant, dans tous ces efforts pour donner une forme plus claire et plus restreinte à l'ouvrage en préparation, j'ai travaillé avec un soin consciencieux à ce qu'aucun fait rapporté par l'auteur ne soit laissé de côté, que pas un grain de sa précieuse récolte ne soit perdu; de cette façon, la science ethnologique peut être sûre d'avoir devant elle dans le livre aujourd'hui publié absolument tous les matériaux recueillis par le R. P. TRILLES et rigoureusement tels qu'il les a trouvés dans ses recherches faites dans le champ ethnographique gabonais. Si je me suis arrêté un peu à l'exposition de la part de ma collaboration de l'ouvrage du R. P. TRILLES, c'est d'abord pour fixer le caractère en même temps critique et conservatif de cette collaboration et d'autre part pour montrer aux yeux de tous la valeur considérable et l'importance toute particulière que j'attribue à cet ouvrage.

De fait, «l'importance absolument exceptionnelle de l'ouvrage du R. P. TRILLES sur les Pygmées — pour citer quelques lignes de la préface que j'ai écrit pour à cet ouvrage — résulte de ce fait tout à fait remarquable qu'ici, pour la première fois, un groupe bien déterminé de tribus pygmées a été étudié par un observateur exercé et consciencieux, connaissant leur langue, vivant avec eux et cela pendant de longues années».

«En effet, et de façon même, presque universelle, ceux qui avaient admis la haute antiquité ethnologique des Pygmées, et par là-même la grande importance qui

en résultait pour connaître les premiers stades de l'humanité primitive, pensaient que la note la plus caractéristique de leur vie spirituelle aussi bien que matérielle était une extrême simplicité. Moi-même, il me faut l'avouer, ne m'étant pas encore assez affranchi de l'ancien évolutionnisme que je combattais si vivement ailleurs, j'avais proclamé cette simplicité comme la note et la qualité distinctive de leur vie religieuse et sociale dans mon livre «Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen», 1910.»

«Or, ce que le R. P. TRILLES a trouvé chez ses Pygmées en des recherches longues, patientes et consciencieuses, est tout autre chose que simplicité. C'est d'abord une richesse énorme de la vie intellectuelle et religieuse se manifestant par une abondance tout à fait inattendue de mythes, légendes et cérémonies. C'est encore la découverte d'une vraie littérature profane et religieuse contenant de vrais petits chefs-d'œuvre de petites nouvelles, fables, récits héroïques, proverbes, contes, énigmes, etc. C'est enfin une grande complexité de la vie sociale, qui, fondée, il est vrai, sur la famille naturelle, s'accompagne d'une espèce de totémisme qui, pour être secondaire chez les Pygmées et d'origine étrangère, n'en est pas moins réel dans leur état actuel.»

La marche des recherches faites par le R. P. TRILLES pour obtenir ces résultats, reflète elle-même un peu cette complexité, et il est bon de connaître cette marche pour apprécier dans le détail la valeur des observations faites par l'auteur. Cette marche s'est accomplie en trois étapes où cette valeur augmente de plus en plus.

Après avoir rencontré, dans les deux premières années de son activité de jeune missionnaire, seulement de ci et de là des individus négroïdes isolés et encore pour la plupart métissés, dès 1895, il commence à voir et visiter des villages entiers des Pygmées, cachés dans l'immensité des forêts autour de St^e Marie, puis sur la rivière Tsini entre Mondah et les Bengas, et d'autres situés sur les rivages de l'Estuaire du Gabon. C'est lui qui a conduit dans deux de ces villages Mgr. LE ROY, alors Vicaire apostolique du Gabon, qui avait déjà commencé à recueillir des notes pour écrire plus tard son livre bien connu «Les Pygmées». Déjà dans toute cette période, le R. P. TRILLES recueillait lui aussi des notes ethnographiques et linguistiques sur les Pygmées et les tribus nègres, et il était occupé à composer un vocabulaire comparatif fang-dzem-nzerk (trois langues nègres) et pygmée. Mi 1897 il retourne en France pour restaurer sa santé attaquée par le climat des forêts équatoriales.

En juillet 1898, il rentre en Afrique pour y rester jusqu'en 1901. C'est à cette époque que, sur la proposition de M. GUILLAIN, alors Ministre des colonies françaises, il était adjoint, avec un confrère, le R. P. TANGUY, à une expédition officielle chargée de reconnaître tout l'Hinterland du Congo Nord, de la Côte jusqu'à la Sanga et de nouer des traités d'alliance avec les chefs des tribus (en Août 1899 à Avril 1901). Dans cette expédition, les occasions de trouver des villages pygmées se multiplièrent considérablement, et le loisir d'y faire des recherches était plus étendu. A cela, s'ajoutait un autre avantage: ces populations de l'intérieur, pour la plupart des Bayakas, étaient plus pures, moins métissées que celles de la Côte. Aussi, l'auteur ne manquait-il pas de tirer profit de cette situation, et la quantité et la qualité des notes recueillies s'augmentait toujours. Il conversait avec les Pygmées d'abord dans la langue des Nègres Fang ou Dzem qu'il parlait couramment, et que les hommes des tribus pygmées connaissaient également; et plus tard, il réussit à apprendre leur propre langue et noter des vocabulaires et des éléments de leur grammaire. Le rapport qu'il a publié de ce voyage dans les «Missions catholiques» de 1902 et 1903 sous le titre «Mille lieues dans l'Inconnu», destiné à un public plus général, donne seulement un tout petit nombre des observations faites sur ces tribus pygmées; la plus grande partie de ses notes demeurerait réservée pour un livre spécial sur les Pygmées dont il avait déjà alors conçu le plan. Mi 1901, il retourne malade pour la deuxième fois en France et y reste jusqu'en 1903, pour y composer et éditer divers ouvrages en langue fang.

En avril 1903, il rentre au Gabon à St^e Marie de Libreville d'abord, chargé de

tout le ministère extérieur et des catéchistes, puis à Ndjolé, comme Supérieur. Là, son second et ami, le P. MARTROU, plus tard Evêque, très brillant missionnaire, travaille de concert avec lui à toute la linguistique. Ce fut dans cette dernière station qu'en mai 1904, il reçut l'ordre d'ériger une nouvelle station dans le Haute Abanga où, disséminés parmi les tribus fangs, vivaient de nombreux villages pygmées. Après un voyage de plusieurs semaines de reconnaissance, il y commença son activité en juillet. Il réussit à se mettre en contact avec les Négrilles après avoir affranchi de l'esclavage une de leurs jeunes filles. Introduit par elle, il gagna encore plus leur confiance quand, dans une chasse aux éléphants, il eut sauvé la vie du chef de la tribu des attaques furieuses d'un éléphant mortellement blessé par ce chef. Il exploitait avec enthousiasme et énergie cette situation exceptionnellement favorable en faisant de nombreuses visites de 5, 6, 8 jours dans leurs villages et plus tard chez les tribus avoisinantes, et recevant leur visites réitérées à sa propre station, où, pendant tout ce temps, les ouvriers construisant la mission, il avait des loisirs nombreux pour se livrer à ces études. Malheureusement, en automne 1905, succombant «à l'insalubrité du climat et surtout aux privations qu'il eut à endurer» (comme écrit un de ces confrères dans les «Missions Catholiques» 1906, p. 28), le frère coadjuteur qui se dévouait seul avec lui étant parti, puis mort de maladies et de privations, il dut enfin céder aux instances de son évêque Mgr. ADAM et retourner en Europe pour restaurer sa santé ruinée. Cependant avant son départ, il fait encore une tournée de plus de deux mois chez ses tribus pygmées pour soumettre à un dernier examen critique les notes recueillies sur elles et remportées alors en Europe¹.

Pendant longtemps, il ne devait pas réussir à rétablir sa santé gravement atteinte. Entretemps il se mit à l'œuvre pour rédiger les notes prises sur les Pygmées et à en composer un livre. Le manuscrit provisoire était prêt vers 1910, mais il ne voulut pas encore le publier. La grande guerre éclatant en 1914 empêche cette publication, d'autant plus que l'auteur, ancien officier, est appelé sous les armes et y reste, après avoir été blessé trois fois, jusqu'à la fin de la guerre. Pour des raisons personnelles, l'auteur ne poursuivit plus son plan de publier son livre jusqu'à la fin de 1927 où, la première fois après la guerre, je suis de nouveau entré en relations avec lui et, ayant appris l'existence de son manuscrit, j'insistai de suite énergiquement pour la publication. Mais comme l'auteur avait déjà été engagé à donner un cours sur les Pygmées à l'Institut Catholique de Paris (du mi novembre 1929 jusqu'à la fin de janvier 1931), il avait considérablement élargi le manuscrit en le faisant précéder d'une introduction et en y insérant de nombreuses digressions d'ethnologie générale et comparative. Après avoir donné ces cours, le R. P. TRILLES me remit gracieusement ce manuscrit, et ce devint donc ma tâche, comme je l'ai exposé déjà plus haut (p. 835), de libérer rigoureusement le manuscrit de toutes ces digressions, de façon à ne laisser qu'un livre de documentation spécialisée, positive et authentique sur les Pygmées de la partie méridionale du Congo français.

C'est justement cela qui constitue la valeur exceptionnelle du livre du R. P. TRILLES. Il aurait augmenté cette valeur s'il avait toujours indiqué à chaque mythe, fable et autres éléments, dans quelle des trois étapes exposées ci-haut de son activité, il l'avait recueilli, d'abord pour localiser exactement l'élément en question, et puis pour apprécier mieux son caractère spécifique. Dans plusieurs endroits, il a donné ces indications, dans d'autres elles manquent; s'il est possible de le donner encore, il serait bon de le faire. Mais, naturellement, on comprend que, en plusieurs cas, il ne sera plus possible, vu la longueur du temps passé depuis la première notation de ces documents, faite à une époque primordiale où l'on ne mettait pas encore tant d'importance dans la localisation spéciale des différents éléments.

¹ Nous tenons de lui ce détail. Sa mère et sa sœur étaient venues au devant de lui à Pauillac. Le paquebot aborde. Le Père était accoudé aux bastinguages. Sa mère s'approche: «Pardon, mon Père, est-ce que le P. TRILLES n'est pas à bord... Elle le reconnaît seulement alors, et fond en larmes.

Cette localisation plus déterminée donnerait également, en beaucoup, de cas, la clef pour résoudre le problème des origines de la complexité multiple de la culture des Pygmées dont l'auteur nous donne les preuves surprenantes mais convaincantes dans son livre. Cette complexité parvient partiellement des cultures postérieures et plus jeunes, du cycle culturel totémiste et matriarcal, ainsi que j'ai exposé plus longuement dans le Vol. IV de mon «Ursprung der Gottesidee». Mais la question reste encore à voir quel degré de complexité atteint la culture propre des Pygmées eux-mêmes. Le livre du R. P. TRILLES donne une réponse partielle encore à cette question: cette dernière complexité — ou peut-être faut-il dire: richesse — est déjà considérable. Pour donner une réponse totale, il faut considérer naturellement encore les autres groupements des Pygmées en Afrique et en Asie. G. SCHMIDT.

Ricard Robert. *La «conquête spirituelle» du Mexique.* Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523/24 à 1572. (Univ. de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. XX.) XIX + 404 pp. in 8°. Avec 4 Fig., 32 Planches et 1 Carte. Paris (V^e) 1933. Institut d'Ethnologie. 191, Rue Saint-Jacques. Prix: cartonnée toile. France: frcs. 100.—; Étranger: frcs. 125.—.

Schon bei der Besprechung eines früheren Werkes („Anthropos“ XXVII [1932], 309) des als Historiker bestbekannten Verfassers hatte ich den Wunsch ausgesprochen, der Herr Verfasser möchte uns bald die damals angekündigte „Conquête spirituelle“ schenken. Es ist mir eine Freude, jetzt auf das neue Buch RICARD's hinweisen zu können. Alle bekannten Vorzüge des Verfassers finden sich in diesem, seinem bisher umfangreichsten Werke wieder: umfassende Quellenkenntnis und -kritik, peinlichste Akribie im großen wie im kleinen, abgeklärtes Urteil in Wertung und Auswertung, gepaart mit der sachlichen Methode und der kombinatorischen Darstellungsgabe des geübten Historikers. Damit ist schon gesagt, daß dieses Buch ausschließlich ein geschichtliches, näherhin ein missionsgeschichtliches Werk darstellt. Es paßt darum nicht ganz in den Rahmen der Serie, in der es erscheint. Um so mehr danken wir dem Institut d'Ethnologie, daß so die Publikation erst möglich wurde. Zum Hauptinhalt des Buches Stellung zu nehmen, ist nicht Aufgabe des Ethnologen, sondern vor allem des Missionswissenschaftlers. Aber wir Mexikanisten können der historischen Forschung im engeren Sinne nicht entraten. Neben den Bilderschriften und der Archäologie bleiben die alten Geschichtsbücher unsere wichtigste Quelle. Wir danken darum den Fachhistorikern, wenn sie uns bei der Quellensichtung und -kritik Vor- und Ergänzungsarbeiten leisten, wie es RICARD im allgemeinen, und in diesem Buche wieder im besonderen tut. Darum ist auch dieses Werk, besonders in seinen ersten Kapiteln, für den ethnologisch arbeitenden Mexikanisten äußerst wertvoll. Das gilt z. B. für die Beurteilung (Stellung, Bildungsgrad, Abhängigkeit, Arbeitsfeld usw.) der alten Autoren. Ein ausführliches Namensverzeichnis ermöglicht das Auffinden der einzelnen Persönlichkeiten. Das gilt auch für die Beurteilung von Einzeltatsachen, die der Ethnologe manchmal, weil er sie nicht im Zusammenhang sieht, anders, d. h. nicht ganz richtig bewertet. Ich nenne nur z. B. die Verbrennung der Bilderschriften unter ZUMÁRRAGA (S. 50 ff.) oder die Büchereinquisition von 1569 (S. 76 ff.). Wer das Buch von RICARD, das mit geschichtlicher Treue das Große mit Begeisterung schildert, aber auch das Allzumenschliche nicht bemäntelt und beschönigt, im Zusammenhang liest, wird nicht umhin können, den ersten tapferen Missionaren Mexikos volle Hochachtung zu zollen.

Der Haupttitel wurde wohl gewählt in Anlehnung an den Sprachgebrauch des 16. und 17. Jahrhunderts und an die Schreibweise vor allem spanischer Autoren², der

² Vgl. z. B. ANTONIO TELLO, Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en qua se trata de la Conquista Espiritual y Temporal de la Santa Provincia de Xalisco (Gua-

Untertitel gibt in näherer Umgrenzung das Formalobjekt an. Es handelt sich um die Darstellung der Kirchen- und Missionsgeschichte Mexikos vom Beginn bis 1572, in welchem Jahre die Jesuiten nach Mexiko kamen und eine neue Periode der Missionierung einleiteten. Die erste, hier nun ausführlich beschriebene Zeit ist charakteristisch durch die Missionsarbeit der Franziskaner, Dominikaner und Augustiner. Im Anhang veröffentlicht RICARD noch eine wertvolle Liste der von den Missionaren in der Zeit von 1524 bis 1572 geschriebenen Bücher und Traktate in einheimischen Sprachen. Ebenso ist noch eine Analyse der „Doctrina“ der Dominikaner vom Jahre 1548 beigelegt.

Dem Wert des Buches als Ganzen kann es keinen wesentlichen Abbruch tun, daß auch schwache Stellen darin sind, besonders dort, wo der Verfasser sein eigentliches Gebiet der Kirchengeschichte verläßt. Die ethnologischen Punkte, besonders die Darstellung der heidnischen Religion der Azteken, sind nicht genügend durchgearbeitet. Ich vermute, daß dabei vor allem BEUCHAT dem Verfasser als Vorlage diente, der trotz seiner bekannten Güte heute doch nicht mehr genügt. Z. B. K. TH. PREUSS' Arbeiten zur mexikanischen Religion sind gar nicht zitiert. So würde ich z. B. den Satz „Les Aztèques croyaient, cependant, à une vie éternelle“ (S. 43) in dieser Formulierung mit einem Fragezeichen versehen, weil wir über das Schicksal der Verstorbenen im fünften Jahre nach dem Tode nichts Bestimmtes mehr wissen. Nur vier (heilige Zahl!?) Jahre gehen die Seelen durch die Unterwelten, vier Jahre sind die Krieger am Himmel usw.³ Vom ethnologischen Standpunkt aus ist es auch noch nicht so ohne weiteres ausgemacht, daß der Nagualismus „une survivance du totémisme“ (S. 42) ist. Schwache Stellen dieser Art ließen sich noch einige anführen, können aber, wie gesagt, den Gesamtwert des Buches nicht schmälern.

Vielleicht darf ich zum Schluß dem Herrn Verfasser noch die Bitte vorlegen, uns einmal bei Gelegenheit mit dem Rüstzeug des Historikers die alten Stammesnamen in den Chroniken usw. zu untersuchen und übersichtlich darzustellen, denn es herrscht bei den einzelnen Autoren, besonders in bezug auf weniger bekannte Stämme, immer noch ein heilloses Durcheinander. Schon die Stammesnamen bei SAHAGUN wären eine Arbeit für sich. Läßt sich der Ausdruck „Chichimeken“ wirklich nicht genauer bestimmen als „nomadisierende Stämme des Nordens“? Wenn die Historiker und Linguisten sich zusammentun, wird vielleicht doch noch manches in der Stammestabelle sich aufklären lassen.

GEORG HÖLTKER.

Karrer Otto. *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. X + 264 SS. in 8°. (Freiburg im Breisgau 1934. Verlag: HERDER & Co.) Preis: geh. Mk. 5.20; geb. Mk. 6.50.

Die Wissenschaften gehen und kommen, wenn ihr Stichwort fällt. Denn sie spielen auf Zeit in einem Schaustück mit, dessen Sinn und Aufbau ihnen aus den Schicksalen bewußt wird, die dieser Zeit auferlegt sind. Das 19. Jahrhundert war ein Spielplatz für die Wissenschaften ohnegleichen, so scharf für spätere Zwecke abgegrenzt, daß es kaum der führenden Hand bedurfte, um die Handlung ihre gemessene Bahn rollen zu lassen: Philologie, Naturwissenschaften, Nationalökonomie, Psychologie usw. folgen einander. Heute gelangen wieder die Fragen nach den Ursprüngen der Menschheit, den kulturellen, religiösen wie rassischen in den Vordergrund. In allen Nachbargebieten der Urgeschichtsforschung zeigt sich das Bestreben, das Bedingte, Verhältnismäßige, Gesetzliche des menschlichen Ursprungs zum Leitziel der Erkenntnis zu machen. Auch die moderne Religionswissenschaft greift auf die Urgründe des menschlichen Daseins zurück, auf die geschichtlichen und psycho-

dalajara 1891). ANTONIO RUIZ DE MONTROYA, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (Bilbao 1892).

³ Vgl. E. SELER, *Mythus und Religion der alten Mexikaner* (Ges. Abhandlg. Band IV. Berlin 1923), S. 3 ff.

logischen. Heute, da so vieles verloren und vertan ist, was dem Menschen einst geistiger Besitz heißen durfte, sind jene Ursprungskräfte wieder zum Werk aufgerufen, zur Verjüngung und zum Aufbruch. Und nun erweist sich, daß die moderne kulturgeschichtliche Völkerkunde bereits vor mehr als einem Vierteljahrhundert den rechten Weg eingeschlagen hat, indem sie, damals so unzeitgemäß als möglich, exakt und zuverlässig die Ursprünge von Familie, Staat, Kultur, Sitte und Religion zu erforschen trachtete. Seitdem hat das religionsgeschichtliche Gedankennetz, an dem zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts bereits die Umgrübler asiatischer Urvölkermysterien: JOSEF GÖRRES und GEORG FRIEDRICH CREUZER gewoben hatten, in die Breite Raum gewonnen — bis in dem Maße, daß gerade auf religionsgeschichtlichem Gebiete vielfach eine sehr differenzierte Gattung wissenschaftlicher, lehrhafter und erzählender Prosa entstanden ist, die in unserer, den scharfen Trennungsstrichen abholden Zeit eine wenig erfreuliche Entwicklung genommen hat: die Schilderung wissenschaftlicher Tatsachen durch Unzüchtige, wie DACQUÉ, H. WIRTH, EBERZ und viele andere, in deren Schrifttum sich geniale Einsichten mit nicht minder bedeutenden Abirrungen vermengen. Eine Literatur, bei der vielfach nicht mehr das Maß inneren Wahrheitsgehaltes entscheidet, sondern einzig der Grad der sprachlichen Schönheit.

Ich halte inne und stelle fest: das vorliegende Buch OTTO KARRER's gehört nicht ganz zu jener Art gefährlicher Eindringlinge in die Wissenschaft, wie ich sie soeben charakterisierte. Wir schätzten bisher KARRER, dessen Bücher über die Mystik Meister ECKEHART's, über Kardinal NEWMAN usw. zu den wenigen entscheidenden Büchern gehören, die auf religionsphilosophischem Gebiete erschienen sind. Auch in der vorliegenden Arbeit hätte der Verfasser als Erneuerer und Umgestalter einer schon etwas erstarrten Religionswissenschaft wirken können; es ist sein Verdienst, anno 1934 erkannt zu haben, wie zeitgemäß sich nun theologische Fragestellungen mit religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise verknüpfen lassen. Leider bewegt sich aber KARRER's religionsgeschichtliches Denken noch allzusehr in der Pendelrichtung jener berühmten gleichmäßigen Anerkennung aller Meinungen, wie sie schon so oft als ein Zeugnis großer Belesenheit oder zumindest umfänglicher Kenntnis der Buchtitel, aber auch minderer Vertrautheit mit den eigentlichen Problemen und Realitäten einer Fachdisziplin gewertet wurde.

Dem Nicht-Ethnologen — und an solche richtet sich ja vorwiegend des Verfassers Buch — mag dieses Verfahren freilich sehr plausibel und berechtigt erscheinen: Ausgehend von der Überzeugung, daß die Fehler vieler wissenschaftlicher Theorien in einem Begriffsfetischismus ihren Grund hätten, der sie zu starren Klassifizierungen, Anmaßungen, Unnachgiebigkeit und Dogmatismus verführt habe, scheint der Verfasser zu einem kritischeren Verfahren zu greifen — mehr über den Schulen zu stehen; eine Methode zu vertreten, die Freiheit von Vorurteilen zu verbürgen verspricht. Immer wieder müßten wir das Positive, Wertvolle in allen Theorien anerkennen.

Dieses Verfahren mutet auf den ersten Blick überaus sachlich an, auch der Wissenschaftler, sofern er sich nur einmal daran gewöhnt hat, Fachenge und Schulschranken nicht zu respektieren, wird damit im Prinzip einverstanden sein können. Nur wird er eines fordern müssen: daß der Verfasser auch imstande ist, die einzelnen religionsethnologischen Tatsachen sachlich zu werten, die Theorien in ihrem inneren Wert und Unwert zu überprüfen — nicht bloß aneinanderzureihen, mehr oder minder gleichwertig nebeneinandersetzen und dann zu dekretieren: „Wenn wir nun die bisher aufgeführten Theorien über Ursprung und Art der Gottesidee miteinander vergleichen, so stehen sie keineswegs nur sich gegenüber, sondern ergänzen sich“ (S. 111). Leider ist eine sachliche Wertung aber nicht der Fall, trotz AUGUSTINUS' Zitat auf S. 5: „*potius de rebus ipsis iudicare*“: lieber „über die Dinge selber sich ein Urteil bilden, als großen Wert auf Meinungen über die Dinge legen“. Der Verfasser hat nicht das Gefühl für die Differenzierung der Dinge, wie sie nur die ethnographischen Sammlungen und völkerkundlichen Beschreibungen erkennen lehren, gerade ihm fehlt die wahre Vertrautheit mit den Dokumenten, er versteht nur die Sprache der „Meinungen“ sinnreich und tiefsinnig auszudrücken.

Und diese auf allen Seiten auftretende Tendenz, die sich gern als Wille zur Synthese gibt, führt dann auch zu jener chaotischen Aneinanderreihung von Namen wie O. EBERZ und Kardinal NEWMAN, WINTHUIS und W. SCHMIDT, HERM. WIRTH und R. OTTO, DANZEL und HAUER usw. Hier wird der Wille zur Synthese beinahe zum Syndetikon, das alles leimt und kittet, was an religionswissenschaftlichen Theorien und Meinungen vorhanden ist. Diese besondere Neigung, Wert zu legen „auf Meinungen über die Dinge“, verbindet denn auch die große Vorsicht gegenüber dem „Scholastiker“ und „Rationalisten“ WILHELM SCHMIDT mit der seltsamen Kritiklosigkeit in der Wertung der EBERZ-WINTHUIS'schen Zweigeschlechtertheorie. In gleicher Weise übernimmt KARRER einzelne der von WILHELM SCHMIDT erarbeiteten religionswissenschaftlichen Tatsachen, streicht aber ihre Ausschließlichkeit gegenüber so waghalsigen Hypothesen wie die „mytho-analytische“ Lehre von E. DACQUÉ. Und damit verliert sich der sonst so verdiente Verfasser auf Wegen, die über das Tatsächliche und Wirkliche der religionsgeschichtlichen Erscheinungen weit hinausgehen — bis zu geistigen Abenteurern führen à la HERMANN WIRTH, dessen Zitierung man nicht einmal mehr als Notopfer der erstrebten literarischen Vollständigkeit werten kann. Daher auch sein Glaube an eine phantastische „uramerikanische Kultur, wo Riesenburgen und Städte von etwa vierzehntausend Jahren auf den Höhen von Cuzco“ gefunden worden seien; daher auch sein kritikloser Rekurs auf den DACQUÉ'schen Urmenschen „als einen Zeitgenossen der Saurier, den Tertiärmenschen“ (S. 125).

Man mißverstehe mich nicht: Natürlich ist auch in all den Außenseitern engerer Facharbeit wie HAUER, DACQUÉ, EBERZ und einigen anderen, auf die sich der Verfasser noch beruft, vielfach neues Leben im Zuge, der vielgenannte „Wahrheitskern“ enthalten. Mit ihrer Anerkennung ist aber auch, und dies zeigt sich eben besonders in der vorliegenden Arbeit zum Nachteil, eine unerprobte und zum Teil bereits als abwegig erkannte Gedankenkraft eingeschaltet. Unabwendbar beginnt mit ihnen eine unwissenschaftliche Diktion die ganze Darstellung zu überlagern. Aufzusaugen und umzuwandeln vermag sie nur der Fachmann. OTTO KARRER konnte ihrer aber nur Herr werden bis zu einem gewissen Grade; und vor allem dort, wo es sich um theologische Grenzfälle handelte, wie z. B. bei der Deutung des Schöpfergottes („Elohim“) der Genesis als Zweigeschlechterwesen, der nicht mehr als der reine persönliche Geist des theistischen Gottesglaubens aufgefaßt wird. — Dabei verkenne man in keinem Augenblick, daß auch die von WINTHUIS und EBERZ gegebenen Halb- und Viertelwahrheiten noch als solche in bestimmten Grenzen fruchtbar gemacht werden könnten.

Nur die Folge dieses Sachverhaltes ist es, daß der Verfasser sich zu solchen Pauschalbehauptungen und billigen Verallgemeinerungen versteigt, wie etwa auf S. 98 zu lesen sind: „Der Primitive ist also ein Kollektivmensch. Er denkt und fühlt wie die Suggestion der Überlieferung es ihn lehrt. Er kann gar nicht anders. Das Individuelle, Persönliche, Differenzierte schlummert noch...“ „Für die Primitiven gibt es demnach keine Glaubensverschiedenheit in einem Stamme...“ Auch der Verfasser „kann gar nicht anders“ als nachschreiben, was einige französische Soziologen und nun neuerdings WINTHUIS-EBERZ, von der Gewalt ihrer vorgefaßten Meinungen und Theorien ergriffen, behaupteten, ohne es jemals bewiesen zu haben. Die Tatsache, daß seit dem ersten Aufruf WILHELM SCHMIDT's⁴ zur Individualforschung heute von den führenden Ethnologen, wie LOWIE, RIVERS, RADIN, FR. GRAEBNER, TH. KOCH-GRÜNBERG, BIRKET-SMITH, KNUT-RASMUSSEN, SCHEBESTA u. a. m., aus dem Übermaß neuen Wissensstoffes unzählige Beiträge zu dem Thema: führende Persönlichkeiten bei den Primitiven (den ältesten Völkern!) erwachsen sind, erweckte scheinbar keine Bedenklichkeit. Gewiß sind bei vielen der Naturvölker die volklichen Bindemittel, die Kraft der Erde, der Überlieferung und des Blutes noch stärker als auf entwickelteren Kulturstufen — aber auch die Kraft des Schöpferischen in der Persönlichkeit ist nicht minder bedeutend.

Es wäre aber eine besonders reizvolle Aufgabe für einen Theologen oder Religionshistoriker, diejenigen Blätter aus der Geschichte der primitiven Völker auf-

⁴ „Anthropos“ I, 1906, 616 ff.

zuschlagen, die uns bereits von nicht wenig komplizierten religiösen Entwicklungen, Konflikten — ja Geisteskrisen als einem sehr wichtigen Faktor geschichtlichen Fortschritts berichten. Erscheinungen, wie die eines individuellen Gottsuchers bei den Winnebago⁵ — ein Beispiel unter vielen! — hätten die vollkommene Aufmerksamkeit des Verfassers erfordert, denn ihr Wesen eröffnet wie wenig andere den Einblick in die geheimnisvollen Vorgänge der Religionsbildung überhaupt. Genau die gleichen Erkenntnisse lassen sich aus der sozialen Entwicklung ableiten (Elitenbildung z. B. schon auf den frühesten Stufen, wenigstens in keimhaften Ansätzen) usw. Gerade die nüchterne und verantwortungsbewußte Primitivenforschung, die des hypothetischen Charakters vieler ihrer Einzelaufstellungen eingedenk geblieben ist, darf Phantasien um so deutlicher zurückweisen, die den springenden Punkt übersehen, nämlich, daß die Fiktion eines ausschließlichen Kollektivmenschen für die Vergangenheit ebenso wenig haltbar ist wie für die Gegenwart; die Tatsache der vollentwickelten menschlichen Natur bestimmt vom Anfang auch die völkerekundlichen Darstellungen. Die Warnungen, die WILHELM SCHMIDT und FRITZ GRAEBNER schon seit Jahren nach dieser Richtung hin aussprachen, waren leider, wie die Arbeit von KARRER zeigt, doch vielfach in den Wind gesprochen.

Die weitgehende Annahme und positive Würdigung der Zweigeschlechtertheorie von WINTHUIS und EBERZ erfordert nur eine kurze Bemerkung. Eine ganze Reihe von Fachethnologen äußerte sich bereits ablehnend zu ihr, zum Teil auf Grund vernichtender Argumente; auf diese Kritik geht der Verfasser sachlich mit keinem Wort ein. So können auch wir uns begnügen, die Meinung eines Fachmannes über die Zweigeschlechterlehre zu zitieren, den KARRER gewiß nicht der Voreingenommenheit zeihen wird: „Eine Theorie breitschlagen, heißt ihr die Tiefenwirkung nehmen... das ist nicht mehr wissenschaftliche Überzeugung, das ist Fanatismus“⁶.

Es ist freilich sehr seltsam, daß KARRER in seinem Buche die von WINTHUIS und EBERZ vorgetragene Zweigeschlechterthese auch hinsichtlich des Höchsten Wesens der Urzeit einfach übernimmt, ohne den geringsten Versuch einer Auseinandersetzung mit den gegenteiligen Feststellungen, vor allem den ausführlichen Erörterungen WILHELM SCHMIDT's⁷, zu machen. Tatsächlich ist die Annahme eines androgynen Hochgottes der Urzeit wissenschaftlicher Unfug; solche Ausführungen muten wie ein Hohn auf ernste Wissenschaftlichkeit an. Zweierlei ist hier nachdrücklich zu betonen: erstens, die höchsten Wesen der Urzeit kennen keine Geschlechtlichkeit und sind keiner Zweigeschlechtlichkeit bedürftig; zweitens, weder von WINTHUIS noch von seinen Anhängern ist der Versuch unternommen worden, bei den charakteristischen Vertretern der sogenannten „Urstufe“, etwa in Nordamerika, Nordasien oder bei den Pygmäen, dieses Zweigeschlechterwesens der Urzeit nachzuweisen.

Müssen nach all dem die ethnologischen Aufstellungen des Verfassers zum Teil einer außerordentlich scharfen Kritik unterzogen werden, so bedeutet das noch nicht die Wertlosigkeit dieser Arbeit. Nicht nur, daß sie viele religionsphilosophische und theologische Ansatzpunkte in einzelnen Fragen darbietet — es muß vor allem angesichts einer gewissen Erstarrung theologischer Fragestellungen das Bekenntnis und der Mut zu neuen Wegen begrüßt werden, der als Grundbaß die ganze Arbeit durchtönt. Aber das Buch muß auch eine Mahnung dazu sein, daß die Theologen nicht sosehr von der Diskutierung der Meinung der „anderen“ ausgehen sollen, sondern vom Stoffe selbst.

FRITZ FLOR — Wien.

⁵ W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, 1929, II. Teil, 2. Bd., S. 609 ff. Wohl zitiert KARRER diese Arbeit, von ihrer wissenschaftlichen Auswertung kann aber nicht die Rede sein, wie gerade das erwähnte Beispiel zeigt.

⁶ Anthropol. Anzeiger, 1931, 3/4, S. 197 f.

⁷ Siehe die Darstellung von W. SCHMIDT, Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen, „Anthropos“, XXVI, 1931, 55 ff. OTTO KARRER steht leider mit der Anerkennung der Zweigeschlechterlehre unter den katholischen Theologen nicht allein; die ganze so beflissen vorgetragene Anerkennung des KARRER'schen Buches durch P. A. MAGER O. S. B. (Pax Christi, 1934, 5/6, S. 240) gehört in diese Reihe fachlich nicht gerechtfertigter Stellungnahmen.

Schapera J. and Farrington B. *The early Cape Hottentots*, described in the writings of OLFERT DAPPER, WILLEM TEN RHYNE and JOHANNES GULIELMUS DE GREVENBROEK. Edited, with an introduction and notes, by J. SCHAPERA. XV + 309 + X pp. in 8°. With 7 Illustr. (The Van Riebeeck Society, Cape Town 1933.) London (W. I). FRANCIS EDWARDS Ltd. 83, High Street, Marylebone. Price: sh. 10/-net.

Die Neuherausgabe dieser wichtigen Berichte im Originaltext und in englischer Übersetzung ist ein sehr verdienstliches Unternehmen. Dankenswert sind insbesondere die Anmerkungen, die SCHAPERA beigesteuert hat. Die größte Bedeutung hat wohl die erstmalige Ausgabe der Niederschriften GREVENBROEK's. Aus diesen hat KOLBE geschöpft. Übrigens wäre eine Neuausgabe KOLBE's mit Kommentar auch ein Desideratum. Einige wichtige Tatsachen aus diesen alten Berichten seien erwähnt. Die Angabe DAPPER's, in der Nachbarschaft der Chainouquas wohne ein dunkelhäutiges Volk mit langen Haaren, das dem Kannibalismus fröhne, deckt sich mit gleichlautenden Traditionen über die Menschenfresser im Nordnatal. Hier handelte es sich wohl um ein stark äthiopides Volk nach Art der Ovasimba im Kaokofeld.

Ein eigenartiger Buschmannstamm waren die Sonquas, die hauptsächlich von Klippdachsen lebten, die sie mit (wohl) unvergifteten Pfeilen und zahlreichen Jagdhunden jagten. Bei den anderen Buschmännern der Vergangenheit und Gegenwart spielt der Hund als Jagdgefährte keine nennenswerte Rolle. Ja, man kann sagen, er ist bei der Jagd mit hochwirksamen Giftpfeilen überflüssig. Die alten Hottentotten hatten wohl Schafe, aber keine Ziegen. Bevor man lernte, Dachse zu räuchern, genoß man sie in wässriger Lösung.

In einem einleitenden Kapitel gibt J. SCHAPERA auch eine Übersicht über Kultur und Weltbild der Hottentotten. SCHAPERA hat gegen meine Deutung des „großen Kapitäns“ der Khoisan als Hochgott Stellung genommen. In den alten Berichten, die er selbst in so guter Weise veröffentlicht hat, finden sich nun weitere, mir bisher unbekannte Hinweise.

So sagt WILLEM TEN RHYNE (l. c., S. 139): „They seem even to have some slight knowledge of a supreme being, since they often speak of a Great Chief; for when the Heaven thickens and gathers its airy brows into a frown so that the thunder peals or the red bolt falls crashing down or lightnings flash, then they say the Great Chief is angry. Or if one of their friends is killed in battle by our men, and one of the survivors is threatened with the same death, in broken Dutch he cries out: ‚Dat is doet: Was makom? Duytsman altyt kallom: Icke Hottentots doot makom: Mashy doot, Icke strack nae onse groote Kapiteyn toe, die man my soon witte Boeba geme.‘ Which words may be thus rendered: ‚Come! What are you doing? Dutchmen always say: I will kill Hottentots. Well, kill! If I die, I shall go straight to our Great Chief. He will give me white oxen.‘ ... But when the sun shines clear, they say: ‚Bravas com Kapiteyn, die Kapiteyn ons van witte boeba geme.‘ That is, ‚Great is that Chief who will give us white oxen.‘“

Und GREVENBROEK sagt (l. c., S. 207): „They worship the sun and value it highly as the author of all good. The moon they despise.“

Wir sehen aber bei den Hottentotten TEN RHYNE's die gleichen Ideen, die ich 250 Jahre später bei den !Kung des Nordens fand. Die Toten gehen ins Haus des großen Kapitäns!

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Williamson Robert W. *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*. In two volumes. Vol. I: XXI + 399 pp. in 8°. With 1 Map; Vol. II: 398 pp. in 8°. London (E. C. 4) 1933. Cambridge University Press, Fetter Lane. Price: sh. 50/-net.

Das Erscheinen des vorliegenden, umfangreichen Werkes über die kosmischen Mythen und die Jenseitsvorstellungen Zentralpolynesiens hat sein Verfasser nicht mehr

erlebt, denn bald nachdem er die Kapitel über die Schicksale der Seelen im Totenreiche geschrieben hatte, ist er selbst hinübergegangen. So konnte er auch an die letzten Abschnitte, in denen er seine Ergebnisse mit den Theorien RIVERS' vergleicht, nicht mehr die letzte Feile legen; trotzdem erscheint ihre Publikation auch in ihrer etwas skizzenhaften Form als durchaus gerechtfertigt. Das hohe Alter des Verfassers mag auch der Grund dafür gewesen sein, daß er die neueste Literatur über Polynesien nicht immer voll auswertete und selbst ein so epochales Werk wie E. S. CRAIGHILL HANDY'S „Polynesian Religion“ (1927) weder im Literaturverzeichnis noch im Texte anführt. Ebenso wäre es sonst kaum verständlich, daß der Verfasser mehrmals die Spärlichkeit der Nachrichten über die Insel Niue bedauert, aber E. M. LOEB'S Studie „History and Traditions of Niue“ (1928) an keiner Stelle benützt oder erwähnt. Abgesehen von diesen kleineren Mängeln stellt das Werk jedoch eine wertvolle Materialsammlung dar, die angesichts der heute schon so reichhaltigen Literatur über Polynesien jedem, der sich ohne großen Müheaufwand über die wichtigsten Mythen und religiösen Anschauungen der Zentralpolynesier orientieren will, überaus willkommen sein wird. Darüber hinaus lassen die unzähligen, in den einzelnen Kapiteln zusammengestellten Erzählungen und Tatsachen manche Züge der polynesischen Mythologie sowie des Totenkultes klarer hervortreten, als dies bisher der Fall war. Gerade die Fülle des Materials macht aber eine detaillierte Besprechung nahezu unmöglich.

In den Kapiteln I bis VIII behandelt der Verfasser die Mythen über die Schöpfung, den Himmel, Sonne und Mond, die Sterne, die Winde, die Monate, Jahreszeiten und Tage. Bei den Schöpfungsmythen unterscheidet er zwischen Entwicklungsmythen, welche die allmähliche Entwicklung der Welt und der lebenden Wesen schildern, und eigentlichen Schöpfungsmythen, in denen Götter und mythische Wesen als aktive, schaffende Personen auftreten. Und da wird es wiederum klar, daß in Zentralpolynesien einzig *Tangaroa* die Wesenszüge eines richtigen Schöpfungsgottes aufweist.

Betreffen die Kapitel IX bis XI die Seelenbegriffe, die Seele während des Lebens und einige Totengebräuche, so kommt der Verfasser mit Kapitel XII zu dem Hauptthema des Werkes, den Vorstellungen über das Schicksal der Seelen im Jenseits. Der Glaube an ein Fortleben der Seele nach dem Tode ist in Polynesien weit verbreitet, doch ist damit noch nicht unbedingt der Begriff der dauernden Unsterblichkeit (Ewigkeit) der Seele verbunden. Nahezu überall nimmt man an, daß die Seele an einen bestimmten Ort im Jenseits geht; dieser ist entweder für alle Seelen der gleiche oder aber es gibt verschiedene solche Orte, die man mit einiger Berechtigung als Himmel und Hölle bezeichnen kann. Diese Wohnungen der Seelen sind entweder irgendwo im Himmelsgewölbe, auf fernen Inseln oder in einer unterirdischen Region. Zumeist wird das Schicksal der Menschen im Jenseits durch ihren Rang bestimmt; so gehen Häuptlinge, Adelige und Priester im allgemeinen ohne weiteres in den Himmel ein. Eine andere wichtige Qualifikation für das Paradies ist Tapferkeit im Kampfe. Auf der Hervey-Insel Mangaia besteht der Glaube, daß in den Himmel nur die im Kampfe Gefallenen kommen, während alle auf andere Weise Gestorbenen zur Hölle gehen. Merkwürdigerweise befähigt auch der Tod im Wochenbett zum Eingang in das Paradies⁸, eine Todesart, die bei vielen anderen Naturvölkern, und vor allem in ganz Südostasien, als besonders unheilvoll gilt. Auch die Anschauung von dem günstigen Lose der im Kampfe Erschlagenen steht in stärkstem Gegensatz zu den Vorstellungen der südostasiatischen Kopfgängervölker, bei denen nichts als schimpflicher und furchtbarer gilt, als im Kampfe sein Leben zu verlieren. Viel eher schließt sie sich manchen altindogermanischen Anschauungen an und weist so in dieselbe Richtung, wie die schon seinerzeit von FR. GRAEBNER vermutete Beziehung zwischen *Maui* und *Thor* („Anthropos“, XIV/XV, 1919/1920). GRAEBNER'S für die damalige Zeit noch so kühne Hypothese einer Verwandtschaft polynesischer Mythologien mit solchen des alten Europas hat ja, seitdem von HEINE-GELDERN auf Grund archäologischer Funde die Wanderungen der Austronesier bis nach China zurückverfolgen konnte, von wo wieder Beziehungen zu

⁸ Genau dieselbe Anschauung ist von den Azteken in Alt-Mexiko bekannt.

neolithischen Kulturen Westasiens und Europas führen, viel an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Und vielleicht wäre es für Kenner der indogermanischen Mythologie gerade an Hand des Buches von WILLIAMSON möglich, die von GRAEBNER seinerzeit nachgewiesenen Parallelen noch zu vermehren. Als ein Beispiel für die guten Aussichten eines solchen Unternehmens sei erwähnt, daß die Mythe von einem Kampfe *Maui's* mit dem Tode, die GRAEBNER von den Maori belegt und einer ähnlichen *Thor*-Mythe gegenüberstellt, auch auf den Paumotu-Inseln vorkommt (Bd. II, S. 152). Nach der Hypothese WILLIAMSON's herrschte der Glaube an *Maui*, die *Maui*-Familie und eine unterirdische Feuerregion auf den polynesischen Inseln bei einer Schichte früher Ansiedler, welche mehr oder weniger als die „Eingebornen“ betrachtet werden können, vor der Ankunft eines Volkes, welches den Kult der großen polynesischen Götter *Tane*, *Atea*, *Tangaroa*, *Ru* usw. einführte, jener Götter, die hauptsächlich mit dem Licht und Himmel in Verbindung gebracht werden. Dem *Maui*-Kult schreibt WILLIAMSON den Glauben zu, daß die Seelen der Toten in eine unterirdische Feuerregion gingen, den späteren Ankömmlingen hingegen sei die Idee von einem Paradiese im Himmel eigen gewesen. Nichtsdestoweniger habe sich der ursprüngliche *Maui*-Kult bis zu einem gewissen Grade erhalten. Beweise dafür seien jene Vorstellungen und Traditionen, die von einem Totenlande unter der Erde sprechen und *Maui* und die Vulkane in Beziehung zu den Seelen der Toten bringen. Uralt seien jedenfalls die Vorstellungen von einem großen *Maui*, dem Herrn der feurigen Unterwelt, einer *Maui*-Familie, die in dieser Unterwelt lebte und einem ihrer jüngeren Mitglieder, *Tiki*, der auf Erden lebte und der erste Mensch war. Die alteingebornen *Maui*-Verehrer identifiziert WILLIAMSON mit RIVERS' Zweiklassenleuten und die später angekommenen *Tangaroa*-Verehrer mit dessen Kava-Leuten. Die Richtigkeit dieser Kulturenfolge zu prüfen, würde eine eigene Untersuchung erfordern, in die wohl auch die indonesischen und melanesischen Mythologien einbezogen werden müßten. Etwas gewollt scheint jedenfalls die Übereinstimmung mit dem an sich durchaus nicht völlig gesicherten System RIVERS'. Die Schwierigkeit, daß gerade die ältere *Maui*-Mythologie mit den indogermanischen *Thor*-Mythen verwandt sein soll, ist wohl nur eine scheinbare, da diese jedenfalls auch von Austronesiern in die Südsee getragen wurde, wenngleich vielleicht von einer früheren Einwanderungswelle als der Mythenkreis um *Tangaroa*.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Peßler Wilhelm. *Volkstumsatlas von Niedersachsen.* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen. XIV.) Lieferung 1. 20 SS. Text mit 30 Abb. und Karten. Dazu 8 Kartenblätter in Mehrfarbendruck. Braunschweig 1933. Verlag: GEORG WESTERMANN. Preis: Mk. 6.—.

Nun ist es dem unermüdlichen Vorkämpfer der geographischen Methode in der Volkskunde, W. PESSLER, gelungen, seine Hauptarbeit der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die jahrelange Sammelarbeit in Niedersachsen wird in diesem Werk, dessen erste Lieferung jetzt vorliegt, in kartographischer Form dargestellt werden. Eine abschließende Beurteilung dieser Arbeit wird erst nach Abschluß der Veröffentlichung möglich sein. Schon heute jedoch zeigen die vorliegenden Karten den ungeheuren Fleiß und das großartige Sammelnetz, welches die räumliche Verteilung der Volkskultur-güter Niedersachsens darlegen sollen. Die erste Lieferung bringt die Ergebnisse der Umfragen über den Garbenstand beim Roggen, die Gebräuchlichkeit der Kinderwiege und die Zugarten der Rinder. Fünf Karten jedoch geben zur Einführung die Übersicht über das Forschungsnetz mit aller nur wünschenswerten Genauigkeit. Dadurch, daß man bei diesem Werke nicht zu sparen scheint, lassen sich die Tatsachen, welche erhoben werden sollen, mühelos aus der Karte lesen. Am deutlichsten zeigt diese Wirkung der Achtfarbendruckkarte wohl die Darstellung des Garbenstandes beim Roggen. Zu jedem Kartenblatt gehört eine vierseitige, bebilderte Erklärung, bei der

mitunter freilich Merkwürdigkeiten auffallen, so die wohl unnötige Aufnahme der Abbildung von Kinderwiegen aus vier Erdteilen, wo ein deutsches Vergleichsbeispiel wohl weit wichtiger gewesen wäre. Daß übrigens dieses Endwerk geographischer Methode zu Fragen eben in methodischer Hinsicht herausfordert, sei einstweilen nur festgestellt. Vielleicht ergibt sich bei Besprechung der nächsten Lieferungen Gelegenheit, darauf einzugehen.

LEOPOLD SCHMIDT — Wien.

Eboué Félix. *Les Peuples de l'Oubangui-Chari.* Essai d'ethnographie, de linguistique et d'économie sociale. 111 pp. in 8°. Avec 13 illustr., 7 chants et 1 carte. Paris 1933. Comité de l'Afrique Française. 21, Rue Cassette. Prix: Frs. 12.—.

Nous avons beaucoup de données déjà sur la population du bassin du Oubangui-Chari; cependant nous nous réjouissons de chaque nouvelle publication, surtout quand elle a pour auteur un fonctionnaire colonial éprouvé de cette région. Il y a là un grand nombre de tribus; une vie historique assez riche s'y est déroulée. Cependant, sur la plupart de ces tribus nous sommes relativement peu renseignés. L'introduction de la brochure est formée par une bonne carte des tribus et une division par tribus venant à propos pour les savants spécialistes de l'Afrique. Selon M. DELAFOSSE, il faudra admettre que vers 500 avant J.-Chr. déjà les nègres étaient établis dans les domaines qu'ils occupent actuellement; malgré cela les traditions des Azandés remontent seulement à six cents ans. De l'époque préhistorique ils n'ont que 11 instruments en silex et un dessin rupestre qu'il est impossible de dater. Dans l'œuvre de M. EBOUÉ nous trouvons avant tout des données sur la vie des Banda. L'auteur fournit beaucoup de nouvelles précieuses sur la vie religieuse dans le bassin du Oubangui-Chari. Bien précieuses aussi sont les communications sur la musique des Banda, laquelle comprend un orchestre de dix hommes à cors en bois; selon M. EBOUÉ, cette musique peut être désignée presque comme «symphonique». De son dernier voyage d'exploration le R. P. SCHEBESTA nous a rapporté également des renseignements sur l'orchestre à flûtes des pygmées de l'Afrique centrale.

La langue des Banda est purement musicale; elle n'est pas seulement parlée, elle peut être encore tambourinée sur le *linga* et même sifflée. La signification de la langue à tambour est généralement connue; jusque-là cependant des données aussi solides que celles fournies par M. EBOUÉ sur son étendue et sa valeur pratique nous faisaient défaut.

Dans l'appendice on trouve un calendrier lunaire des tribus du bassin en question, une liste du langage secret des initiés avec les listes des mots dans les langues des tribus, assurément une source précieuse pour les linguistes.

ROBERT ROUTIL — Vienne.

Lefebvre des Noëttes. *L'attelage, le cheval de selle à travers les âges.* Contribution à l'histoire de l'esclavage. Préface de JÉRÔME CARCOPINO. VII + 312 pp. in 16°. Avec 500 Illustrations. Paris 1931. Éditions ALPH. PICARD, Rue Bonaparte 82.

Über die erste Auflage dieser Arbeit, die unter dem Titel „La force animale à travers les âges“ (Nancy et Paris 1924) erschien, wurde bereits im „Anthropos“, XXII (1927), S. 665, und XXIII (1928), S. 699, berichtet. Das Werk besteht aus einem Textband und einem Tafelband mit 457 Abbildungen. Der Verfasser behandelt in ausgezeichneter Weise die Geschichte des Pferdes als Zug- und Reittier durch alle Zeiten und in fast allen Ländern; daneben läuft eine Geschichte der anderen Zugtiere und des Wagens. Da vergleichende Untersuchungen hierbei genügend häufig vorkommen, ist die Arbeit als universalhistorisch im besten Sinne zu bezeichnen. Ein schwerer, bei

einem ersten Werke ganz unbegreiflicher Mangel ist jedoch das vollständige Fehlen von genauen Quellenangaben; weniger ins Gewicht fallend, aber doch auch sehr bedauerlich, ist die oft recht unzureichende Wiedergabe der Abbildungen.

Als wichtigstes Ergebnis zeigt LEFEBVRE, wie gering der Nutzeffekt der antiken Jochbespannung ausfällt und wie eine wirkliche Ausnutzung der Zugkraft erst mit dem Aufkommen der Strangbespannung einsetzt. Daß deswegen die großen Steinkolosse im Altertum von Menschen und nicht von Tieren befördert wurden, erscheint erklärlich; trotzdem möchte man meinen, daß hierbei auch rituelle Vorstellungen eine Rolle spielten.

Der Verfasser sagt (S. 17), daß die Ägypter des 4. und 3. Jahrtausends weder Walze noch Rad kannten und daß dieses erst durch die Hiksos eingeführt wurde. Wie Referent („Anthropos“, XXVIII, S. 736) darlegte, sind uns aber von einem Bilde, das wahrscheinlich aus der Zeit der fünften Dynastie stammt, kleine Vollscheibenräder am unteren Ende einer Belagerungsleiter bekannt. Die unter die Last gelegte Walze wurde von den Ägyptern in späterer Zeit benützt, freilich nicht beim Transport von Kolossalstatuen. Die Verwendung solcher Walzen bei den assyrischen Transporten hat der Referent schon vor einigen Jahren angezweifelt (vgl. „Anthropos“, XXVI, S. 953) und dieser Zweifel ist ihm indessen fast zur Gewißheit geworden. Auch dem Wasserausschütten vor den ägyptischen *Ka*-Statuen dürfte keine technische, sondern rituelle Bedeutung zukommen.

Das vordere Drehgestell an vierrädrigen Wagen wäre (nach S. 20) erst Ende des 16. Jahrhunderts erfunden worden. Referent hat jedoch („Anthropos“, XXVIII, S. 739) gezeigt, daß bei prähistorischen nordischen Wagen möglicherweise schon Beziehungen zum Drehschemel bestehen und daß dieser wohl auch den Römern bekannt war. Wenn letzteres heute noch nicht mit unbedingter Sicherheit behauptet werden kann, so verdienen die verschiedenen Rekonstruktionen römischer Wagen mit Drehschemel nach vorgefundenen Überresten, z. B. von K. GAUL (*Archeologiai Értésítő*, Budapest 1889, S. 193 ff.) und von GEORGE SEURE (*Correspondence Hellénique*, Bd. 28, Paris 1904, S. 210), immerhin Beachtung. Ebenso die Form des rekonstruierten Osebergwagens (A. W. BRØGGER, Haakon Schetelig, *Osebergfundet*, Bind 2, Oslo 1928, Pl. 1). Dieses Fahrzeug besitzt eine Art Drehgestell und sogar auch einen mittleren Drehzapfen. Durch seitliche Zapfen ist jedoch die Vorderachse merkwürdigerweise fixiert, so daß ihre Schwenkbarkeit dadurch illusorisch wird. Man möchte meinen, daß den Erbauern des Wagens die schwenkbare Vorderachse nicht unbekant war, daß sie sie aber nicht wirklich schwenkbar ausgebildet haben; vielleicht weil dies bei einem Kultwagen, wie das Osebergfahrzeug, nicht für notwendig befunden wurde, vielleicht aber weil man ein richtig ausgeführtes Vorbild dieser Art falsch verstanden hat. Auf das Ende des 16. Jahrhunderts ist aber die Erfindung des Drehschemels keinesfalls zu setzen, denn ein um 1536 entstandener Holzschnitt, der zeigt, wie der Wagen mit Papst JOHANN XXIII. auf dem Wege zum Konzil von Konstanz auf dem Arlberg umstürzt (ULRICH REICHENTHAL, *Das Concilium so zu Constantz . . .*, Augspurg 1536, fol. XV r), läßt den Drehschemel deutlich erkennen. Der Verfasser bezweifelt auch (S. 18) die Verwendung von Vollscheibenrädern in früherer Zeit, weil sie nur mit Hilfe von Sägen aus einem Stamm gefertigt werden könnten. Aber solche Räder stellt man noch heute z. B. in Hinterindien nicht aus dem Stamm, sondern aus wulstartigen Wucherungen, wie sie am Unterteile von tropischen Bäumen häufig auftreten, ausschließlich mit Hilfe des Beiles her.

Hinsichtlich der Anschirrung von Zugtieren auf den sumerischen Mosaikstandarten (S. 32) sei auf die Untersuchung von HILZHEIMER (*Prähistor. Zeitschr.*, Berlin 1932, XXII, S. 1 ff.) verwiesen. Die sumerischen Wagen sieht LEFEBVRE durchwegs als zweirädrig an. Dies gilt aber wohl nur für solche nach Fig. 16. Diejenigen mit nebeneinander gezeichneten Rädern, besonders die auf der Mosaikstandarte aus Ur, müssen aber trotz LEFEBVRE und trotz HILZHEIMER, der sich dabei auf ANDRAE und UNGER beruft, als vierrädrig angesehen werden, weil, wie Referent („Anthropos“, XXVIII, S. 738) gezeigt hat, auch diese Form durch Tonwägelchen belegt ist. — Besondere Beachtung verdient der vom Verfasser, Fig. 11 und 12, abgebildete Wagen

mit Reitsitz und es ist nur schade, daß von diesem im Louvre befindlichen Stück keine eingehenderen Veröffentlichungen vorliegen.

Sehr bemerkenswert sind die Ausführungen über die den Hals einschnürende Jochanschirrung im Altertum. Immerhin scheint die hohe Kopfhaltung der Pferde nicht ausschließlich davon abzuhängen, sondern man hat, wie z. B. auf Fig. 41, den Kopf auch durch einen eigenen Zügel hochgebunden. — Auf die Bespannung der assyrischen Streitwagen geht der Verfasser nicht genügend ein, und besonders hinsichtlich der merkwürdigen, seit der Zeit ASURBANIPAL's auftretenden, außen vom Pferd zum Wagen laufenden und an diesem befestigten Leine hätte die Hypothese A. PATERSON's (Palace of Sinacherib, The Hague, s. a. Taf. 108 u. 109) berücksichtigt werden müssen.

Sehr verdienstvoll ist der Nachweis LEFEBVRE's, daß die Strangbespannung erst seit dem 10. Jahrhundert in Europa aufgekommen ist. Hier hätte man jedoch gewünscht, daß vom Verfasser, der sonst fast alle Länder und Weltteile bearbeitet hat, auch die Völker Nordeuropas berücksichtigt worden wären. Die Untersuchung der Anschirrung des Renntiers, wobei allerdings gewöhnlich ein Strang zwischen den Beinen des Tieres hindurchläuft, hätte es vielleicht doch gestattet, Beziehungen zur europäischen Strangschirrung aufzustellen oder die Unmöglichkeit solcher Beziehungen nachzuweisen.

Es ist undurchführbar, im Rahmen dieser Besprechung auf weitere Einzelheiten einzugehen, aber auch die vorgebrachten Bemerkungen mögen zeigen, daß die gewissenhaften und vielfach sehr tiefreichenden Untersuchungen des Verfassers noch lange nicht alle Probleme zur Geschichte des Wagens und der Anschirrung gelöst haben.

HUGO TH. HORWITZ — Wien.

Roß Colin. *Haha Whenua* — das Land, das ich gesucht. 289 SS. in 8°.

Mit 68 Abb. und einer Karte. Leipzig 1933. Verlag: F. A. BROCKHAUS. Preis: geh. Mk. 4.85; Leinen Mk. 6.—.

Dieses neueste Buch des bekannten Weltreisenden will keine tagebuchmäßige Schilderung einer Südseereise sein und stellt auch nicht den Anspruch, als ethnologisches Quellenwerk aufgenommen zu werden. Es trägt einen mehr persönlichen Charakter als manche andere Werke des Verfassers und läßt das Erleben der Südsee, wie es dem Verfasser auf Neuseeland, Britisch-Neuguinea und dem Bismarck-Archipel wurde, vor dem Leser stehen. Darüber hinaus bringt der geschulte und scharfsinnige Beobachter interessante Tatsachen über den Zustand der Eingebornenbevölkerung, über neue Missions- und Kolonisationsmethoden der bereisten Gebiete, zu denen ja der ehemalige deutsche Kolonialbesitz gehört, und gibt im Umriß ein Bild der modernen wirtschaftlichen und politischen Probleme des westlichen Pazifik, „des Meeres der Entscheidungen“. So ist das Buch in seiner Art eine wertvolle Bereicherung unserer umfangreichen Südsee-Reiseliteratur.

H. NIGGEMEYER — Wien.

Winkler Hans Alexander. *Bauern zwischen Wasser und Wüste.* Volkskundliches aus dem Dorfe Kimân in Oberägypten. XI + 214 SS. in 8°.

Mit 12 Bildtafeln. Stuttgart 1934. Verlag: W. KOHLHAMMER. Preis: Mk. 16.—.

Die ethnologische Forschung ist vielfach so weit fortgeschritten, daß nur mehr Dorfmonographien, die alles, aber auch das kleinste berücksichtigen, einen wirklichen Fortschritt bedeuten. Eine solche, ganz ausgezeichnete Monographie hat der Verfasser von dem Dorfe Kimân bei Guft in Oberägypten geliefert. Kimân liegt am Rande des alten Koptos. Viel gemeinafrikanisches Kulturgut ist in den Vorstellungen der Fellachen erhalten. Die Paviene waren früher Menschen. Die Unterwelt, das Reich der

Gjinnen, ist gleich der Oberwelt. Die Einwohner von Kimân sind fellachisierte Beduinen. Daher sind sie arm an Traditionen. Ist ein Haus fertiggestellt, so wird unter der Schwelle ein Bauopfer vergraben. Das Getreide wird in großen Lehmkrügen aufbewahrt. Männerarbeiten sind: Pflügen, Einteilung der Felder in Beete, Säen, Bewässerung, Ernten, Dreschen (mit Dreschschlitten oder Knüppeln), Seilern, Flechten, Weben, Einkaufen. Frauenarbeit: Mahlen (mit der Handmühle), Backen, Kochen, Spinnen, Herstellung der Vorratsgefäße aus Lehm, Wasserholen, Waschen. Die Männer tragen die Last auf der Schulter, die Frauen am Kopf. Das Vieh wird gemeinsam betreut. Da die Felder alljährlich vom Nilschlamm bedeckt werden, braucht der Boden beim Pflügen nicht wie bei uns umgewendet zu werden. Es genügt, ihn aufzureißen. Geerntet wird mit der Sichel. Die Fellachen haben weder Wagen noch Karren. Die Kinder entstehen folgendermaßen: Ein Engel nimmt auf Befehl Gottes Wasser (*id est* Sperma) in die Hand und fragt Gott: Knabe oder Mädchen? Langlebig oder kurzlebig? Reich oder arm? Gott entscheidet und der Engel wirft dieses Wasser in den Uterus. Das Schicksal jedes Menschen ist ihm von Gott auf den Schädel geschrieben (Schädelnähte). Bei der Hochzeit muß der Mann den Brautpreis beibringen, die Braut die Aussteuer. Die Mädchen werden schon im Kindesalter verheiratet. In den Sagen lebt die Erinnerung an die Leichenröstung zwecks Gewinnung von Zaubermagie (vgl. L. FROBENIUS' Berichte aus Rhodesia). 96 Volkslieder und Weisen beschließen das sehr lesenswerte Buch.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Cipriani Lidio. *Le antiche rovine e miniere della Rhodesia.* X + 103 pp. in 8°. 76 illustr. e 1 cart. Firenze 1932. R. BEMPORAD & Figlio Editori.

Der bekannte Afrikaforscher L. CIPRIANI schildert in einer, auch für einen weiteren Leserkreis bestimmten Darstellung Tatsachen und Probleme um die alten Ruinen und Bergwerke Rhodesias. Auf Grund seiner eingehenden anthropologischen Studien kommt er zu dem Ergebnis, daß die Träger der Hochkultur des Monomatapa-Reiches wahrscheinlich Äthiopier waren, was einen direkten Kontakt mit Nubien und Oberägypten verständlich machen würde. Auf Grund seiner eigenen Untersuchungen kann der Referent diesen Schlußfolgerungen nur zustimmen. Viele neue wertvolle Aufnahmen unterstützen das Buch.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Spagnolo L. M. *Bari Grammar.* XXVII + 452 pp. in 8°. Verona (Italia) 1933. Missioni Africane.

SPAGNOLO scheint der berufene Mann zu sein, eine so umfangreiche Grammatik des Bari-Volkes der Öffentlichkeit zu übergeben. In jahrelanger Missionstätigkeit sammelte er mit viel Fleiß das Material und verstand es, die vorhandene Fachliteratur (vgl. Bibliographie SS. XXVI—XXVII) organisch in seine Grammatik einzubauen.

In der Einleitung gibt der Verfasser eine klare Übersicht über Land und Leute und gibt in großer Linie die Problemstellung an: „Sind die Bari Hamiten oder Niloten?“ Um dieses Problem klarer zu sehen, seien kurz die geographische Lage und die wichtigsten Teile der Grammatik skizziert.

Die Bari wohnen zu beiden Seiten des Nil, zwischen 3° 5' bis 6° 5' nördlicher Breite. Sie sind wie ein Keil in die Nilotenstämme eingedrungen und haben diese auseinandergedrängt. Woher sie gekommen sind, ist bisher noch nicht sichergestellt. SPAGNOLO und mehrere andere Forscher nehmen an, daß sie von Osten her eingewandert sind. Diese Annahme stützt sich auf die Überlieferung, die Ritualzeremonien der „Rein-makers“ und auf das starke hamitische Element in der Sprache.

SPAGNOLO teilt seine Bari Grammar ein in: Grammatik (= Phonetik, Morphologie und Syntax), Folklore und Nomenclature.

1. Phonetik. Bemerkenswert ist das häufige Vorkommen der glottal Consonants: 'b, 'd, 'y; h kommt nicht vor. Intonation (§§ 15, 105, 190): Der Verfasser hielt es für überflüssig, auf die Intonation näher einzugehen. Vom Standpunkt der Sprachwissenschaft aus können wir damit nicht zufrieden sein. Er müßte uns klar vor Augen führen, welchen Einfluß die Intonation auf die Pluralbildung und Konjugation hat. Letzteres deutet er § 190 an: „There are three tonal conjugations“; ich meine, das ist doch ein deutlicher Fingerzeig auf die drei Tonfiguren, die wir im Nuer haben. SPAGNOLO könnte bei einer eventuellen Neuauflage diese Lücke leicht ausfüllen.

2. Morphologie. Das Nomen hat im Bari gewöhnlich eine monosyllabe oder dyssyllabe Form; der Artikel fehlt. Geschlecht ist im Bari dreifach: masculinum, femininum und common gender. Durch fünf Regeln bringt SPAGNOLO alle Dinge unter ein bestimmtes Geschlecht. Das common gender wird durch Bestimmungsworte in masculinum oder femininum umgewandelt.

Pluralbildung ist regelmäßig und unregelmäßig: die regelmäßige geschieht durch Suffixe (-jin). Die unregelmäßige geschieht:

- a) durch Lautveränderung innerhalb des Wortes;
- b) durch verschiedene Wortwurzeln im Sg. und Plural, z. B.: *narakwan* = Weib; *wate* = Weiber.

Casus wird bestimmt:

- a) durch die Stellung des Wortes im Satz;
- b) durch die Präpositionen und Partikeln.

Genetiv wird durch Partikeln (*la* = mask., *na* = fem.) gebildet. Diese Partikeln haben das gleiche Geschlecht wie das Ding, das im Besitz ist, z. B. *kadi na lalet* = Haus des Mannes.

Adjektiv: das eigentliche Adjektiv folgt dem Nomen, wird aber vom Geschlecht des Nomens nicht beeinflusst: *kadi duma* = großes Haus.

Zahlwort: System des quinen Fingerzählens. Die Zahlen haben fast durchwegs dieselben Wurzeln wie im Nuer.

Das Possessivpronomen hat für Maskulinum und Femininum eigene Formen und steht nach dem Nomen.

Das Verbum ist der wichtigste Teil der Sprache. Die ursprüngliche Form ist trilateral (Kons. + Vok. + Kons.), doch kommt auch sehr häufig Vokalendung vor. „Sein“ (*to be*) wird durch die Kopula *a* ausgedrückt; sie ist unveränderlich und darf niemals allein stehen (im Nuer ist es auch so).

Satzkonstruktion ist meist hamitisch: Subj. + Verb + direkt. Obj. + ind. Obj.; seltener kommt die nilotische vor: Subj. + Verb + ind. Obj. + direkt. Obj.

Schon diese kurze Skizze zeigt klar, daß die Bari-Sprache eine Zusammensetzung aus hamitischen und nilotischen Elementen ist. SPAGNOLO und mit ihm manch andere Forscher zählen das Bari ohne Bedenken zu den sogenannten hamitischen Sprachen Ostafrikas (Masai, Nandi...). Die Gründe, die sie dafür angeben (1. grammatikalisches Geschlecht; 2. Polarität; 3. Flexion; 4. Satzkonstruktion; 5. Überlieferung; 6. Zeremonien der Regenmacher) sind ohne Zweifel von Bedeutung, können aber das Problem nicht vollständig lösen. Das nilotische Element der Sprache (Trilateralismus, Wortschatz, Intonation, Teile der Morphologie) und die physische Ähnlichkeit der Bari mit den Dinka zeigen, daß es nicht ausgeschlossen ist, daß die Bari den Niloten näher stehen als hamitischen Stämmen.

Der Verfasser beabsichtigte, ein praktisches Lehrbuch zu schaffen und gab zu diesem Zweck der Grammatik eine Form, die in ihrer Art vorbildlich ist. Er verläßt das starre System der Grammatik und fügt jedem Abschnitt ein „Exercise“ an. Ein glücklicher Griff SPAGNOLO's war es, der eigentlichen Grammatik einen eigenen Teil Folklore anzufügen. So gibt er dem Lernenden die Gelegenheit, zugleich mit der Sprache auch das Volk mit seinen Sitten und Gebräuchen kennenzulernen. FR. HUBER.

Mathiassen Therkel. *Prehistory of the Angmagssalik Eskimos.* Meddelelser om Grønland. Bd. 92. Nr. 4.) 158 pp. in 8°. With 64 Text-Fig. and 11 Plates. København 1933. C. A. REITZEL's Forlag. Pris: Kr. 10.—.

Über die Paläarchäologie der arktisch-amerikanischen Kulturen ist bisher außerordentlich wenig bekannt und geschrieben; es ist daher sehr dankenswert, daß sich seit einer Reihe von Jahren vor allem auch dänische Gelehrte — ich nenne neben THERKEL MATHIASSEN, dem Verfasser vorliegender Spezialstudie, den dänischen Flottenleutnant GUSTAV HOLM, W. THALBITZER, G. HATT, KNUD RASMUSSEN, KAJ BIRKET-SMITH u. a. — dieser keineswegs einfachen Arbeit unterzogen haben. Ihr wissenschaftliches Hauptverdienst liegt neben der Erschließung neuen wissenschaftlichen Stoffes in der Entschiedenheit, mit der die scheinbare Einheitlichkeit und Selbständigkeit der arktisch-amerikanischen Kulturentwicklung nicht nur in chronologischer, sondern auch in kulturkreismäßiger Hinsicht aufgelöst wurde. Wo bisher vage Vermutungen herrschten und dilettantische Theorien die Frühgeschichte Amerikas in eine phantastische „Vorzeit zurückpflockten, da tritt auf einmal die Spatenforschung selbst in den Vordergrund und hat mit ihrer sachlichen und fast erbarmungslosen Eindeutigkeit die Grenzen der ältesten amerikanischen Kulturentwicklung in den Zusammenhang des eurasischen Paläolithikums — wahrscheinlich bereits bis in die letzte Zwischeneiszeit sich erstreckend — hineinverlegt.

Nun legt MATHIASSEN das Ergebnis seiner Untersuchungen über die „prähistorische“ Entwicklung der Angmagssalik-Eskimo, eines ethnographisch bereits durch HOLM und THALBITZER erforschten ostgrönländischen Stammes, in einer vorzüglichen Spezialstudie vor. Das mit ausgezeichneten Abbildungen versehene Buch ist hauptsächlich der Fundbeschreibung gewidmet, aber im Schlußteil der Arbeit äußert sich der Verfasser auch über die allgemeinen Probleme, die sich an den Fundbestand knüpfen. Die geographische Lagerung der Angmagssalik-Eskimo bot alle Voraussetzungen, um eine Sonderkultur in langer Dauer ausreifen zu lassen, abgeschlossene Inzucht zu fördern. Diese Isolierung wirkte freilich auch als Formkraft, wie z. B. die spezifischen Angmagssalik-Harpunen (vgl. S. 107) zeigen. Eine Hauptfrage bei der Beurteilung der Angmagssalik-Eskimo ist, ob ihre „prähistorische“ Kultur als einheitlich angesehen werden darf. Man wird dies verneinen müssen auf Grund der verschiedenen Kulturschichten, die bei den Grabungen zutage gefördert wurden. Die Grundsubstanz dürfte freilich aus der westgrönländischen Kultur stammen, die in einer frühen Fazies nach dem Osten abgedrängt wurde: in ihr blieb die westgrönländische Entwicklung sozusagen im Entwurf stecken; spätere Zuströme durchsetzten dann dieses Gebilde. Aber auch die westgrönländische Kultur selbst ist durchaus keine Einheit, sondern eine Vielheit: wie mannigfache Kultureinflüsse sich hier kreuzten, zeigen ein paar Beispiele aus der vorliegenden Arbeit. So finden wir an zahlreichen Gegenständen, vor allem den Knochenartefakten, ein ganz eigenartiges Lochdekor, das absolut typisch für die arktische Knochenkultur ist. Aus den gleichen Zuflüssen stammen wohl die typischen „Magdalenien“-Harpunen (übrigens ein Grund mehr für den dringenden Verdacht, daß sich die Magdalenien-Harpunen aus dem arktisch-baltischen Knochenkulturbezirk herleiten!). Anderseits treffen wir wieder Formen von Holzkämmen und kammartigen Gebilden (vgl. Tafel 9), die zweifellos der Knochenkultur ursprünglich fehlten usw.

Gerade solche Erwägungen zeigen, wie dringend nötig paläarchäologische Untersuchungen des ganzen nordamerikanischen Kulturgebietes wären. Stoßen wir hier doch auf Anfangsglieder zu Entwicklungsreihen, die sich erst in der Gegenwart zu schließen begannen. Leider ruht aber gerade, was die Amerikanistik betrifft, die Waage im absoluten Ungleichgewicht zwischen der zum Teil außerordentlich exakten völkerkundlichen Forschung und den in der Archäologie aufgesparten geschichtlichen Erkenntnissen.

FRITZ FLOR — Wien.

Mendizabal Miguel O. de. *La Evolucion del Noroeste de Mexico.* (Publ. del Dep. de la Estadística Nacional.) 138 pp. in 8°. Con 7 Mapas. Mexico 1930. — *Influencia de la sal en la distribucion geografica de los grupos indigenas de Mexico.* 226 pp. in 8°. Con 2 Mapas. Mexico 1928. Museo Nacional de Arqueologia, Historia y Etnografia.

Leider haben äußere Gründe mich gehindert, diese beiden interessanten und für die Mexikanistik wertvollen Bücher schon früher zu würdigen. Mein verspäteter Hinweis mag die Bedeutung der Werke noch unterstreichen.

Das erste Buch bringt unter Auswertung der vorliegenden frühesten Berichte eine geschichtliche Darstellung der Entwicklung des „Noroeste de Mexico“. Es soll eine selbständige Ergänzung sein zu der vom Departamento de la Estadística Nacional herausgegebenen größeren Monographie „Sonora, Sinaloa y Nayarit“. Der Verfasser behandelt im ersten Teil die Entdeckung und Eroberung, im zweiten die geistigen, technischen Mittel der spanischen Beherrschung des fraglichen Gebietes. Im einzelnen gliedert sich der erste Teil folgendermaßen: NUÑO DE GUZMÁN und die Eroberung von Neu-Gallien; die ersten Expeditionen an die Küste; die Expeditionen zu den Reichen von Cíbola und Quivira; FRANCISCO DE IBARRA und die Eroberung von Neu-Biscaya; das Verhalten der Eingebornen der spanischen Eroberung gegenüber. Dieser letzte Abschnitt leitet schon zu dem sehr interessanten zweiten Teil über, der Probleme erörtert, die nicht so allgemein geläufig, aber sehr wichtig sind. Der Verfasser geht mit viel Kenntnis und Scharfblick der Frage nach, wie es kam, daß die kulturell hochentwickelten und staatlich überorganisierten Zentralmexikaner so schnell erobert und in kürzester Zeit weitgehend hispanisiert werden konnten, während die primitiveren Stämme des Nordens lange dem spanischen Ansturm standhielten und auch nach der schließlichen Eroberung große und wesentliche Stücke völkischen Kulturgutes festhielten. MENDIZABAL glaubt, daß die Zentralamerikaner in der großstaatlichen Organisation keine nationale Verbundenheit mehr fühlten, in der Wirtschaft nicht mehr in Stammeswirtschaft aufeinander angewiesen waren, in der Religion ein Kunterbunt eigener und fremder Götter verehrten und in der religiösen Betätigung sich in Äußerlichkeiten der Feste und Tempel verloren. Typisch das Zeichen eines Großstaates! Demgegenüber waren die Primitivstämme des Nordens kleine, aber festgeschlossene Einheiten auf totemistischer Grundlage, mit wenigen nationalen Gottheiten, mit allmächtigen Stammespriestern, die vielfach Häuptlinge waren, kurz totemistische Stämme, die ethisch, wirtschaftlich und religiös jeweils eine festgefügte und eigenwillige Volkseinheit darstellten. Infolge dieser Verschiedenheiten waren auch die Missionsmethoden und -erfolge der Franziskaner, Dominikaner und Augustiner in Mexiko anders als die der Jesuiten im Norden. Der Verfasser schneidet hier Probleme an, die sowohl den Mexikanisten wie auch den Missionswissenschaftler lebhaft interessieren, Probleme, die ein noch tieferes Eingehen und eine Darstellung in größerem Rahmen verdienten.

Auch das zweite Buch über den Einfluß des Salzes in geographischer und ethnologischer Beziehung bei den mexikanischen Stämmen bietet des Interessanten viel. Der erste Teil erörtert allgemeine Gesichtspunkte über die kulturelle Bedeutung des Salzes, der zweite bringt die Anwendung auf mexikanische Verhältnisse unter besonderer Berücksichtigung der nomadisierenden und jagenden Chichimeken in salzarmen Gegenden und der Hochkulturen der seßhaften Stämme Mittelamerikas mit zahlreichen natürlichen und künstlichen Salinen, die im dritten Teil als vor- und nachspanische Salinen samt ihrem Einfluß im einzelnen angeführt werden.

Eine Zierde und Bereicherung sind für beide Bücher die großen Übersichtskarten.

GEORG HÖLTKE.

Ernyey József és Kurzweil Géza. *Német Népi Színjátékok.* Deutsche Volksschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten. I. Band. XXIII + 577 SS. in 8°. Mit 10 Abb. Herausgegeben vom Ungarischen Nationalmuseum. Budapest 1932.

Jede Periode der deutschen Volksschauspielforschung hatte eine Großsammlung von Texten zu verzeichnen. Nun ist auch in unserer Zeit eine mächtige Sammlung erschienen, die wohl noch ihrer Entstehung nach aus der Zeit vor dem Weltkrieg stammt, doch bezeichnenderweise Spiele aus dem deutschen Osten, aus den alten Sprachinseln der Slowakei bringt. Hier aber, in den Sprachinseln in Polen, der Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien und Jugoslawien, wird heute vor allem Sammelarbeit geleistet. Das vorliegende Werk nimmt in dieser Bewegung infolge seines Umfangs wie durch die Stellung der alten Sprachinseln eine zentrale Stellung ein. Es zeigt, daß sich in den bereits im Mittelalter angelegten Gründungen Spiele erhielten, die dem gesamten Spielgut der Gegend ein Gepräge verleihen, wie es sonst nur binnendeutsche Spiellandschaften tragen. Während nämlich die jungen Sprachinseln nur mehr Weihnachts- und Paradeisspiele, sonst fast nichts aufzuweisen haben, sehen wir hier Spiele, die bis in die Renaissancezeit zurückweisen, ferner Stoffe aus dem Bereich der Volksbücher (Genoveva, Hirlanda, Oktavian), biblische Stoffe, die teilweise aus den Beziehungen zum Schuldrama der Gegend zu erklären sein dürften (Susanna), aber auch solche, die wohl an das Barockdrama anschließen (Samson). Ganz eigenartige Erscheinungen sind die HANS-SACHS-Dramen, das Einsiedler- und Jedermannspiel und das gänzlich zerspielte, mit einem Dreikönigsspiel kontaminierte David-und-Goliath-Spiel. Aus dem Spielgut geht wohl so wie aus den Untersuchungen, die in jüngster Zeit über die Abstammung der verschiedenen Bevölkerungsschichten angestellt wurden (JOSEPH HANIKA), hervor, daß es sich hier um eine Mischung von ostmitteldeutschen und bayrischen Besiedlern handelt.

In Anbetracht der Tatsache, daß es sich hier um Gegenden und Menschen handelt, die nicht gerade im Brennpunkt des Interesses stehen, ja deren Vorhandensein nur sehr wenig bekannt ist, wäre es freilich sehr angezeigt gewesen, wenn man dem Buche einige aufklärende und einleitende Bemerkungen über die Träger und Überlieferer der Spiele vorausgeschickt hätte. Die Herausgeber haben jedoch die Probleme noch sehr vom ungarischen Blickpunkt aus gesehen, so daß der uneingeweihte Leser fast nicht merkt, um welche Gegend es sich handelt. Das kurze Vorwort unterrichtet uns nur über den Stand der bisherigen deutsch-ungarischen Volksschauspielforschung, obgleich mit viel Recht auch an die sudetendeutsche Forschung hier angeschlossen hätte werden können. Schon die geistigen Verbindungen der Spiele führen ja selbstverständlich nur ganz selten nach dem Süden, hauptsächlich aber nach Nordwesten. Für die deutsch-ungarische Volksschauspielforschung im heutigen engeren Sinn wird die Zeit der Ausgaben erst kommen.

Die Herausgabe der mächtigen Sammlung (insgesamt 36 Spiele), die nach AUGUST HARTMANN'S „Volksschauspiele“ (1880) die größte deutsche Volksschauspielsammlung überhaupt darstellt, ist nach der materiellen Seite dem Ungarischen Nationalmuseum zu danken, das vor dreißig Jahren bereits die Sammler aussandte, vor zwanzig Jahren zum Druck schritt und nun auch die endgültige Ausgabe bewerkstelligte. Es ist schade, daß die Ausgabe an sich keiner Anforderung vom ausgabentechnischen Standpunkt entspricht, nur Rohabdrücke nach den bauerlichen Handschriften bringt und die Versuche der Einführung einer Verszählung als nicht gelungen zu bezeichnen sind, die Anordnung der Texte weder sachlich noch örtlich geregelt erscheint. Dies und manches andere trübt die Freude am dargebotenen Stoff manchmal sehr bedeutend. Da aber die Herausgabe eines zweiten Bandes geplant ist, in dem neben der angekündigten Kommentierung in volkskundlicher und literar-historischer Hinsicht auch manches wird nachgeholt werden können, was man beim ersten Band versäumte (Handschriftenbeschreibung zum Beispiel), so sei dieser mächtige Baustein in der Volkschau-

spielforschung aufs wärmste begrüßt. Hoffentlich finden sich genügend Abnehmer, damit das Ungarische Nationalmuseum für seine tapfere und verdienstliche Tat nicht noch finanziell geschädigt werde.

LEOPOLD SCHMIDT — Wien.

Birket-Smith Kaj. *Geographical Notes on the Barren Grounds.* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924. Vol. I. Nr. 4.) 129 pp. in 8°. With 45 fig. and 2 maps. Copenhagen 1933. Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag. Price: Dan. Kr. 5.—.

Diese Publikation geht in erster Linie den Geographen an, aber sie ist auch für den Ethnologen wertvoll. Um so wertvoller, je größer die kulturgeschichtliche Bedeutung jener Leute (Rentier-Eskimos!) ist, welche das in Frage stehende Gebiet bewohnen. Besondere Beachtung verdient die auf S. 90 ausgesprochene, letztlich auf den russischen Reisenden A. TH. VON MIDDENDORFF, zurückgehende Erkenntnis, daß die Existenzmöglichkeit solcher Wiederkäuer, wie Rentier und Moschusochse, auch zur Zeit des arktischen Winters in der Tatsache begründet liegt, „that the Arctic plants do not rot in autumn, but retain their nourishment“. Daß letztere dieses tun, hängt natürlich mit der Tatsache des so früh eintretenden Frostes zusammen, der damit als besonderer Wohltäter für Tier und Mensch jener Gegenden gepriesen werden muß.

W. KOPPERS.

Lepper J. Heron. *Les sociétés secrètes de l'Antiquité à nos jours.* (Bibliothèque historique.) Traduit et annoté par ADRIEN F. VOCHELLE. 316 pp. in 8°. Paris 1933. PAYOT, 106, Boulevard St. Germain. Prix: Frs. 25.—.

Die geheimen Gesellschaften hatten zu allen Zeiten so großen Einfluß auf Völker und Staaten, daß ihr Studium ein dankbares Feld für den Historiker ist. Sie fanden immer den günstigsten Boden dort, wo entweder das religiöse oder das soziale Leben geringe Stabilität besitzen und wo große Mißstände nicht öffentlich besprochen werden können. Ihre Organisation beruht überall auf streng autoritativen Prinzipien. Manchmal die besten und fähigsten, oft auch die gerissensten und zuweilen die gewalttätigsten Männer stehen an ihrer Spitze. Der Verfasser verfolgt das an vielen Beispielen, die nur eine Auslese aus dem gesamten Gebiete darstellen. Er beginnt mit den Mysterien des Altertums und reiht in bunter Folge 27 aus den bekanntesten Vereinigungen an. Von den deutschen geheimen Gesellschaften sind die Steinmetzen, die Vehme, die Rosenkreuzer und die Illuminaten behandelt. Das Buch bietet des Interessanten so viel, daß es einen großen Leserkreis finden dürfte.

DAM. KREICHGAUER.

Manninen J. *Die Sachkultur Estlands.* (Sonderabhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Band I u. II.) Band I: XV + 275 SS. in 4°. Mit 291 Abb. u. 1 Karte. Tartu 1931. Band II: XII + 357 SS. in 4°. Mit 354 Abb. Tartu (Estland) 1933. Opetatud Eesti Selts, Aia t. 46. In Kommission bei: J. G. KRÜGER, Ant. Ges. Tartu, Rütli t. 11. Estland. Preis: jeder Band E. Kr. 18.—.

Jene Jahre des bekannten finnischen Ethnographen, welche er als Direktor des Estnischen Nationalmuseums zu Tartu (Dorpat) und als beauftragter Professor des ethnographischen Lehrstuhls der dortigen Universität in Estland verbrachte (1922—1928), erwiesen sich als sehr fruchtbar. Schon während seines dortigen Aufenthaltes hat er ein mit definitionsartigen Erläuterungen und Abbildungen versehenes „Ethno-

graphisches Wörterbuch“ herausgegeben, schrieb die „Geschichte der Volkstrachten Estlands“, in seinen Monographien über die Handschuhe und Bierkannen, beschäftigte sich mit der künstlerischen Seite der Volkskultur Estlands und lenkte auch die Aufmerksamkeit des Auslandes in seinem Aufsatz „Übersicht der ethnographischen Sammelarbeit in Eesti in den Jahren 1923—1926“ auf die Tätigkeit des Estnischen Nationalmuseums und deren Resultate.

„Die Sachkultur Estlands“ ist eine wertvolle Synthese der jahrelang dauernden Forschungen MANNINEN'S. Er trachtet in diesem Werke all das zusammenzufassen, was aus literarischen Quellen, Aufzeichnungen und Museumssammlungen über die volkstümliche Gegenstandskultur Estlands feststellbar ist.

Der Bauer ist in Estland, so wie überall, sehr konservativ. So bestehen dort bis auf unsere Tage solche Kulturelemente fort, welche im Westen schon früher oder später verschwanden; gibt es solche Gebräuche, welche Erinnerungen an frühere Jahrhunderte oder sogar vorgeschichtliche Zeiten sind. Ein solches Material ist natürlicherweise vom Gesichtspunkte der vergleichenden Ethnographie außerordentlich wertvoll.

Die Klärung der örtlichen und allgemeinen Verbreitung der Formen, die Erforschung der verschiedenen Erscheinungen außerhalb Estlands macht es offenkundig, daß auch das estnische Volk von allen Seiten Einflüsse bekam, von der einen Seite im kleineren, von der anderen Seite im größeren Maße, aber auch die estnische Kultur hatte, wenn auch im minderen Maße, Einfluß auf andere Völker.

Von dem auf drei Bände geplanten Werke sind bis jetzt zwei Bände erschienen. Der erste Teil des Werkes enthält die aneignenden Wirtschaftsformen (Eiersammeln, Jagd, Fischerei, Krebsfang), der zweite Teil behandelt die anbauende Wirtschaft (Ackerbau, Haustierzucht, Bienenzucht) sowie die Wohnungen. Im letzten Band wird der Verfasser in einem zusammenfassenden Überblick die Kulturlehen anführen, die von verschiedenen Seiten gekommen zu sein scheinen.

MANNINEN sieht deutlich jenen Zusammenhang, der einesteils zwischen der rechtlichen und wirtschaftlichen Lage, anderseits der Kultur des Volkes besteht, trachtet daher, ein treues Bild der Geschichte und des Lebens des estnischen Volkes in Vergangenheit und Gegenwart zu geben. Wir können dem Verfasser nicht genug dankbar dafür sein, daß er alle alten Dokumente, Bücher, Zeitungen durchforscht hat, wodurch das Bild um so vollständiger geworden ist. Außer der Einleitung finden wir besonders in den Kapiteln über die Fischerei, die Jagd und die Wohnungen diesbezüglich außerordentlich viele wertvolle und wichtige Belege, unter anderen die beinahe vollständig erschöpfende, auf geschichtlichem Grund stehende Erörterung über das Jagd- und Fischereirecht. Das Jagd- und Fischereirecht gehörte, wie überall, dem Gutsherrn. Der Bauer durfte eigentlich nur schädliches Tier jagen; das Recht des Jagens auf Edelmot, wie Elentiere, Rehe, Eber, hielt der Gutsherr sich vor. Aber am Ende des 18. Jahrhunderts konnte der Bauer an vielen Orten doch jagen, und wo es ihm verboten wurde, jagte er im geheimen. Auch im Fischereirecht gab es einschränkende Verfügungen, wenngleich es, nach einer aus dem Jahre 1584 stammenden Chronik, in den Teichen, Flüssen und Bächen so viele Fische und Krebse gab, daß der Bauer nicht nur frei fischen und Krebse fangen, sondern auch seine Beute verkaufen konnte. Auch später bestanden nicht alle Gutsherren — bei solch großem Fischreichtum! — steif auf ihr durch das Gesetz gegebenes Recht und auch das Einhalten der Verordnungen wurde nicht immer mit gleicher Strenge kontrolliert. Die Einschränkungen haben eigentlich mit der Herrschaft des Deutschen Ritterordens begonnen und jetzt mußten die schon das Fischereirecht besitzenden Bauern ihren Gutsherren den Zehnten einliefern.

Ausführlich erörtert der Verfasser die volkstümlichen Jagd- und Fischereimethoden und -geräte. Bei der Jagd behandelt er u. a. den Seehundsfang sehr interessant. Dagegen die Erörterung über die Landwirtschaft und Viehzucht ist schon bedeutend kürzer, was jener Umstand verständlich macht, daß die Zahl der hier erscheinenden Methoden und Geräte viel kleiner ist wie z. B. jene des Fischfanges. Das Kapitel über Bienenzucht hat der Verfasser absichtlich gekürzt, weil darüber die gründliche Monographie des estnischen Ethnographen LEINBOCK über die Bienenzucht der Esten und

Liven schon in Vorbereitung ist, und dieser Umstand ermöglichte die ausführlichere Behandlung anderer Kapitel, wie des Teiles über den Fischfang.

Außer den rein beschreibenden Teilen hat der Verfasser großes Gewicht auf die vergleichende Methode gelegt. In sehr vielen Fällen beruhen die Übereinstimmungen auf geschichtlichen Verbindungen, aber natürlich gibt es auch „zufällige“ Übereinstimmungen. Aber auch diese sind sehr interessant, besonders in solchen Fällen, wenn unmittelbare Berührung in geschichtlicher Zeit ganz ausgeschlossen ist, wenn z. B. analoge Fälle aus ganz entlegenen Erdteilen vorzuführen möglich waren.

Die großen sachlichen und literarischen Kenntnisse des Verfassers sind wirklich erstaunlich. Er kennt die Museen Mittel- und Nordeuropas, erforschte die alten, auf Estland bezüglichen Aufzeichnungen, die diesbezügliche Literatur der Nachbar- und entfernter wohnenden, verwandten und fremden Völker, auf welche er sich an den entsprechenden Stellen ständig beruft, und wo es zum Zwecke des Vergleiches notwendig ist, bringt er auch Bildermaterial. Die europäische, besonders aber die osteuropäische gegenständliche Ethnographie ist noch so wenig erforscht, daß auch schon die Zusammenstellung des zerstreuten Materials ein großes Verdienst des Verfassers ist.

Hoffentlich wird auch der abschließende Band dieser wertvollen Arbeit bald erscheinen, welche nicht nur dem Verfasser, sondern auch der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zur Ehre gereicht, die mit dem besprochenen Werke die Reihe ihrer wissenschaftlichen Ausgaben eröffnete.

ÖDÖN BEKE — Budapest.

Mathiassen Therkel. *Contributions to the Geography of Baffin Land and Melville Peninsula.* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921—1924. Vol. I. No. 3.) 104 pp. in 8°. With 38 Text-Fig. and 3 Plates. Copenhagen 1933. Gyldendalske Boghandel, Nordiske Forlag. Price: Kr. 4.50.

Dieser geographische Band mit drei Karten ist eine willkommene Ergänzung zu den bisherigen Publikationen über die fünfte Thule-Expedition, in denen die um die Erforschung der Eskimokulturen verdienten Gelehrten KNUD RASMUSSEN, THERKEL MATHIASSEN und KAJ BIRKET-SMITH ihre archäologischen und völkerkundlichen Ergebnisse zusammenfaßten. THERKEL MATHIASSEN hat nun in der vorliegenden Publikation alles zusammengetragen, was die Forschung bisher in erdkundlicher Hinsicht feststellen konnte; insbesondere hat er aber seine eigenen Erfahrungen und die neueren Materialien PETER FREUCHEN'S verarbeitet. Man vermißt in dem Buche die Verwertung der glazialgeologischen Erkenntnisse, die es ermöglichen würden, einen Einblick in die zeitliche Zugehörigkeit der einzelnen Artefaktfunde zu gewinnen. Daß der Ablauf des Eiszeitalters in Nordamerika in großen Zügen der gleiche war wie in Europa, kann heute als gesichert gelten. Das Buch enthält zahlreiche vorzügliche Abbildungen. Für den Forscher, der sich mit der Kulturgeschichte des arktischen Nordamerika beschäftigen will, ist es unerläßlich, seinen Inhalt heranzuziehen.

FRITZ FLOR — Wien.

Westermarck Edward. *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation.* VIII + 190 pp. in 8°. With 74 text-fig. London 1933. MACMILLAN and Co., Ltd. St. Martin's Street. Price: sh. 8/6-net.

Professor WESTERMARCK bietet uns in diesem Buche nicht nur eine erstaunliche Fülle von Überresten altheidnischen Aberglaubens im Mohammedanismus, sondern zugleich auch eine ganz vorzügliche historisch-kritische Studie. Das Werk hat deswegen noch einen besonderen Reiz, weil die Ausführungen zum großen Teil auf Beobachtungen fußen, die der Verfasser während seines vieljährigen Aufenthaltes in Marokko machen konnte. WESTERMARCK behandelt der Reihe nach die Dschinnen (*jinn*), geistige, dämonenhafte Wesen, die dem Menschen allerorten, besonders unter der Gestalt von Tieren, entgegentreten können; dann den bösen Blick; die Verwünschung; die Heiligkeit; und schließlich die berberischen und römischen Überreste im mohammedanischen Ritual.

Zu den letztgenannten rechnet WESTERMARCK die Neujahrsgebräuche in Tunis und Marokko mit ihren Feuer- und Wasserriten. Ein Wort noch zur „Heiligkeit“. Darunter ist verstanden „that wonderworking force of a predominantly beneficial character which is in Morocco, and not there only, called *baraka*, a word that means ‚blessing‘, but in this connection, as a name for a quality, be appropriately translated into English by the term ‚holiness““ (p. 87). Den höchsten Grad von *baraka* besitzt der Koran. Unter allen Menschen war natürlich MOHAMMED am meisten damit gesegnet. Sein *baraka* wurde auf die Nachkommen seiner Tochter FATIME in männlicher Linie weitervererbt. Auch manche Tiere haben *baraka*, vor allem das Pferd, und es findet sich auch in Pflanzen und leblosen Dingen. Trotzdem das *baraka* an sich etwas Gutes und Segenspendendes ist, enthält es doch auch etwas Böses und darum wäre es z. B. sehr gefährlich, von einer besonders heiligen Speise — etwa Datteln und Feigen — zuviel zu essen. Ferner ist das *baraka* äußerst empfindlich gegen unheilige Einflüsse. Es wird u. a. befleckt durch die Berührung mit Ungläubigen. Die Auffassung, daß Frauen unreine Wesen und darum dem *baraka* schädlich sind, hat viel zur Degradierung des weiblichen Geschlechtes in den Religionen des Ostens beigetragen.

RUDOLF RAHMANN.

Palmer Philip Motley. *Der Einfluß der Neuen Welt auf den deutschen Wortschatz 1492—1800.* (Germanische Bibliothek. 2. Abtlg. 35. Bd.) 166 SS. in 8°. Heidelberg 1933. CARL WINTER's Universitätsbuchhandlung, Lutherstr. 59. Preis: geh. Mk. 7.50; geb. Mk. 9.50.

Dieses mit Sorgfalt und Fleiß zusammengestellte Büchlein ist zunächst für den philologisch arbeitenden Germanisten bestimmt. Es ist aber ebenso dem Amerikanisten, wie in besonderen Belangen auch dem vergleichenden Völkerkundler ein brauchbares Hilfsmittel und somit eine dankenswerte Ergänzung zu dem bekannten Büchlein „Hilfswörterbuch für den Amerikanisten“ (Halle 1926) von G. FRIEDERICI. PALMER bringt nur Wörter aus der Zeit vor 1800; im ganzen sind es 151. Da der Verfasser eine große Anzahl (im ganzen 179) deutscher Geschichts- und Reiseliteratur über Amerika aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert durchstudiert hat, deren Titel im ersten Teil des Buches dankenswerterweise genau angegeben werden, kann er für anderthalbhundert Wörter den ersten Beleg aus der deutschen Literatur bringen. Er vergleicht dann das Alter des Belegs mit dem ersten Vorkommen des betreffenden Wortes in der englischen Literatur. Weil PALMER auch die notwendige Kenntnis der entsprechenden Indianersprachen Amerikas besitzt — besonders kommen Algonkin, Irokesisch, Aztekisch, Quechua, Aimara, Tupi-Guarani, Karibisch und Arawakisch in Betracht —, kann er den Wörtern auch die eigentliche Bedeutung und eine stichhaltige Etymologie beifügen. „Das weitere Schicksal der Wörter in der Gesamtliteratur wie auch im heutigen Wortschatz fällt außerhalb des Gebietes dieser Arbeit“ (S. 8).

GEORG HÖLTKE.

Beaucorps R. de. *Les Bayansi du Bas-Kwilu.* (Collection Africana. No. 1.) 135 pp. in 16°. Avec 33 Fig. et 1 Carte. Louvain 1933. Éditions de l'Aucam. 8, Rue des Récollets. Prix: Frs. 12.—.

Le R. P. DE BEAUCORPS a passé huit ans parmi les Bayansi. Sa brochure est à considérer comme une augmentation précieuse des monographies sur les peuples africains.

On n'a aucune donnée sûre relative à l'origine de cette tribu; de ses traditions l'on peut déduire avec certitude cependant qu'elle est originaire du nord-ouest et qu'elle a été établie dans le temps sur la rive gauche du Kwango. Voici les données essentielles de la vie de ce peuple: Les Bayansi ne sont pas des guerriers; ils sont de très mauvais agriculteurs; ils n'élevaient pas de bestiaux du tout. Quoique l'oncle

maternel ne joue aucun rôle dans la vie sociale, la parenté de la femme forme le *ndwo*, c'est-à-dire le clan. L'homme le plus âgé du clan, appelé *lem*, en est le chef, surtout le chef religieux. Il est à remarquer que ce peuple d'un rang très primitif possède des institutions très intéressantes du point de vue du droit. L'auteur fournit aussi des données très précieuses sur toute la vie et l'activité des Bayansi.

ROBERT ROUTIL — Vienne.

Almgren Oscar. *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden.* XVI + 378 SS. in 8°. Mit 165 Abb. im Text. Frankfurt am Main 1934. Verlag: MORITZ DIESTERWEG, Kleiner Hirschgraben 12-14. Preis: Mk. 12.—.

Das vorliegende Buch ist die deutsche Übersetzung von OSCAR ALMGREN'S 1927 erschienener Arbeit „Hällristningar och Kultbruk“, greift aber mit den nunmehr beigefügten Nachträgen noch weiter aus und ist in der jetzigen Form einer der wichtigsten Beiträge zur Kultur- und Religionsgeschichte des europäischen Nordens geworden. Es werden die skandinavischen Felszeichnungen vom Beginn der Bronzezeit bis zur ältesten Eisenzeit behandelt. Am wichtigsten sind die Ausführungen über „Felsbilder-schiffe und Kultschiffe“ und die Bemerkungen über den engen Zusammenhang des Totenkultes mit Fruchtbarkeitsriten. Die eingehende Beschäftigung mit orientalischen, pelagischen und frühgeschichtlichen europäischen Parallelen hat ALMGREN vor allem zur Überzeugung geführt, daß die Fruchtbarkeitsriten Skandinaviens aus diesen Beziehungen zu erklären wären. Ich glaube allerdings, daß in dieser Sache das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Die Verwendung von Schlitten, Wagen als Grabbeigaben, die Schlachtung der Zugtiere bei der Bestattung und Ähnliches erklärt sich viel leichter durch die Annahme frühgeschichtlicher Zusammenhänge mit Sibirien und Innerasien, als etwa durch ägyptische Analogien. Schlitten als Grabbeigaben sind eine der charakteristischen Formen, die wir durchgehend in der Totenpflege der gesamten Samojeden-Kultur finden; aber auch die Beigabe von Booten ist bezeugt. Dieser Brauch beherrscht dann durch alle Folgeperioden in einer solchen Stetigkeit und in einer solchen Fülle von Modifikationen die hirtenkulturellen Stufen (Altaier, Türken usw.), daß hier die innerasiatischen Beziehungen, schon aus geographischen Gründen, sowohl nach Gestalt und Inhalt, immer wichtiger werden. Nichts berechtigt uns aber, diese Beziehungen bereits in Zeiten zu verlegen, die noch vor der Ausbildung eines einheitlichen indogermanischen Urvolkes liegen; sie werden sicherlich letzten Endes zum Teil bereits frühsteinzeitlich sein. — Auch das Wettreiten, die Wettfahrten beim Totenfeste gehören letzten Endes der innerasiatischen Hirtenwelt an.

Freilich haben wir es im bronzezeitlichen Norden bereits mit einer sehr komplizierten Mischkultur zu tun. Es wäre verfehlt, dieses Gebilde nur aus Beziehungen nach einer Seite erklären zu wollen; wichtig scheint mir nur, daß mehr als bisher mit den nordasiatischen Komponenten bei Erklärungen nordeuropäischen Kulturerscheinungen gerechnet werden muß. Darauf deutet ja auch das ganze Lappenproblem. Bei den Lappen ist freilich vieles nur unvollkommen zur Ausbildung gelangt, was man im Süden entwickelter sehen kann. Eine Tatsache, die ich kurz als die Ohnmacht des Kulturmilieus bezeichnen möchte: Ein Volk macht gleichsam einen Versuch, aber er mißlingt oder gelingt nur teilweise.

Die nordischen Felszeichnungen haben seit langem schon das lebhafteste Interesse der Archäologen erweckt. Leider wurden diese Fragen von Ethnologen noch sehr wenig untersucht und beachtet, und man kann heute fast nur sagen, welche Probleme und Erwartungen sich an Forschungen solcher Art knüpfen lassen müßten, statt daß man dazu bereits in einem wohlgerundeten Bilde Stellung nehmen könnte. Man darf angesichts des vorzüglichen Werkes von ALMGREN nur wünschen, daß es bald möglichst viele Nachahmer auch seitens der Völkerkunde finden möge.

FRITZ FLOR — Wien.

Segers Arthur. *La Chine. Le peuple, sa vie quotidienne et ses cérémonies.* 242 pp. in 4^o. Avec 160 Pl. Anvers 1932. Éditions „De Sikkel“, Rue Kruishof, 223. Prix: Frs. 360.—.

Man darf sich wohl die Frage stellen, ob es unter den neueren beschreibenden Werken über China eines gibt, das besser als das vorliegende geeignet wäre, mit den sozialen und religiösen Anschauungen und besonders den dadurch bedingten äußeren Lebensformen des chinesischen Volkes vertraut zu machen. Hier schreibt ein Missionar, der in jahrelanger Missionsarbeit die Seele des Chinesen kennengelernt hat und der, wie Herr Baron BEELAERTS VAN BLOKLAND, ehemaliger niederländischer Gesandter in Peking, in seinem Vorwort mit Recht hervorhebt, eine seltene Beobachtungsgabe besitzt und ein Meister der Erzählungskunst ist. Als Beispiel dafür möge die Schilderung des Lebens und Treibens in einer chinesischen Herberge besonders erwähnt werden. P. SEGERS' Buch wird vor allem jungen Missionaren eine anschauliche Einführung in chinesische Verhältnisse bieten können. Verfasser und Verlag haben übrigens auch die Kosten einer reichlichen Illustrierung nicht gescheut. Dem Werk sind 160 Tafeln mit insgesamt 299 Abbildungen beigelegt.

RUDOLF RAHMANN.

Wilman M. *The Rock-Engravings of Griqualand West and Bechuanaland.* XII + 77 pp. in 4^o. With 16 Fig., 70 Plates, and 1 Map. Cambridge 1933. DEIGHTON BELL & Co., Ltd., Trinity Street. Price: sh. 25.—.

Die Wissenschaft wird der verdienstvollen Direktorin des Kimberley-Museums für diese prachtvolle Publikation außerordentlichen Dank wissen, in der erstmalig die Probleme der Felsgravierungen eine zusammenfassende Darstellung erfahren. Das Buch stellt auch eine Ergänzung der bekannten Arbeit von CELISKO-HOLUB dar.

Das zentrale Südafrika ist das Hauptverbreitungsgebiet der Gravierungen. Das Hauptobjekt sind Tiere aller Art, auch solche, die für gewöhnlich nicht gejagt werden. Affen sind nur in der Nähe der Flüsse abgebildet. Manche Tiere sind zwar in einer Gegend häufig, werden aber doch niemals abgebildet. Die Nachrichten, daß ausgestorbene Tiere, wie Mastodon, Wildschweine oder Bubalis Bainii abgebildet seien, haben sich nicht bewahrheitet. Aber auch Haustierabbildungen sind nicht sichergestellt. Es kann nicht gezweifelt werden, daß die alten klassischen Gravierungen später vielfach, auch von Bantu, imitiert wurden. Jedenfalls haben wir einmal sehr stark verwitterte und dann ganz frische Gravierungen gefunden, während Zwischenglieder fehlen. Obwohl über das Alter derzeit exakte Angaben nicht gemacht werden können, neigt die Verfasserin wohl mit Recht zu einer niedrigen Datierung. Da sich ein großer Teil der Gravierungen in jenen Gebieten befindet, wo auch Diamanten vorkommen, hält es die Verfasserin für sehr wahrscheinlich, daß auch mit Diamanten gearbeitet wurde. A. GOODWIN hat allerdings eine bestimmte Art von Kratzern der Smithfieldkultur als Werkzeuge für die Gravierungen angesprochen. Gegenüber den Malern zeigen die Graveure eine viel größere Individualität im Stile. STOW hat seinerzeit die ||N-Buschleute als die Graveure angesehen. Nach den bei den Gravierungen vorgefundenen Artefakten müssen diese der älteren Smithfieldkultur zugezählt werden. Die Träger dieser Kultur sind wahrscheinlich in der Koranagruppe zu suchen. Letztlich ist sohin das Problem noch immer nicht gelöst. Eine Lösung ist auch erst zu erwarten, wenn die Koizidenz dieser Gravierungen mit bestimmten prähistorischen Kulturen klarer geworden ist.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Taylor S. Paul. *A spanish-mexican peasant community*, Arandas in Jalisco, Mexico. (Ibero-Americana: 4.) 77 pp. in 8°. With 8 Plates, 4 Fig. and 1 Map. Berkeley (California) 1933. University of California Press. Price: \$ —.75.

Die vorliegende Arbeit ist vorwiegend eine bevölkerungstatistische und ökonomische Studie und bietet darum für die eigentliche Ethnologie nur wenig Material. Der Verfasser hat nach seinen Gesichtspunkten genau den Ort Arandas im Staate Jalisco untersucht, der eine fast reine Bevölkerung von spanischen Abkömmlingen bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. Welche Indianer ehemals hier siedelten, läßt sich nicht mehr eindeutig festlegen. Im ersten Teil bespricht TAYLOR die geschichtlichen Voraussetzungen, die Bevölkerung, die Agrikultur und soziale und ökonomische Bevölkerungsstruktur. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Auswanderung aus Arandas nach den U. S. A. (Geschichte, geographische Verbreitung usw.). Alsdann wird im dritten Abschnitt der Einfluß dieser Auswanderung auf mexikanisches Denken und Empfinden wie überhaupt der nordamerikanische Einfluß in Arandas erörtert. Schließlich bringt der Schlußabschnitt noch in englischer Übersetzung die Originalberichte von vier Auswanderern aus Arandas nach U. S. A.

GEORG HÖLTKE.

Benyovszky Karl. *Die Oberuferer Weihnachtsspiele*. 184 SS. in 8°. Mit 1 Kostümtafel und einem Anhang der Singweisen, gesammelt und aufgezeichnet von LUDWIG RAJTER jun. Bratislava-Preßburg 1934. Verlag: SIGMUND STEINER. Preis: Kč 30.—. — *Die alten Preßburger Volksschauspiele*. 71 SS. in 8°. Bratislava-Preßburg 1934. Verlag: SIGMUND STEINER, Venturová 22. Preis: Kč 18.—.

Über den beiden Büchern müßte „KARL JULIUS SCHRÖER zum Angedenken“ stehen: Er war der Finder und Erstaufzeichner dieser Spiele, sein Buch (1855 und 1862) brachte die gesamte ostdeutsche Volkschauspielforschung erst ins Rollen. Durch ihn ist der Name Oberufer, der Name einer kleinen, vergessenen deutschen Gemeinde, wenige Kilometer von Preßburg entfernt, in der deutschen Volkskunde bekannt, ja berühmt geworden. Dazu verhalten zwei Tatsachen. Einerseits waren diese Spiele, die noch in der Gegenwart gespielt werden, von großer Reinheit in ihrer Erhaltung — nicht umsonst griff die Laienspielbewegung gerade zu diesem Weihnachts- und Paradeispielspiel — andererseits standen diese Spiele seltsam zusammenhanglos in ihrer Landschaft da. Erst die binnendeutsche, besser die österreichische Forschung hat langsam das Dunkel um sie gelichtet. Es handelt sich um das güterhaltene Spielgut von zur Zeit der Gegenreformation ausgewanderten Protestanten der Alpenländer, welche in der neuen Heimat ihr altes Kulturgut treuer bewahrten, als es im Mutterland selbst geschah. Das Verdienst SCHRÖER's, der noch dazu seine Ausgabe für seine Zeit geradezu musterhaft bearbeitete, kann also gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Das Verdienst BENYOVSZKY's besteht beim ersten Buch darin, daß er uns den heute gespielten Text vorlegt, ein Spiel, nämlich das lustige Nachspiel von Schuster und Schneider, zum erstenmal zusammenhängend druckt und auch die Singweisen beigibt. Das zweite Buch bringt die Preßburger Spiele, deren Handschrift leider verloren ist und die aus der SCHRÖER'schen Variantenangabe daher rekonstruiert werden mußten. Da SCHRÖER's Buch längst vergriffen ist, besitzen wir in BENYOVSZKY's Angaben wenigstens einen teilweisen Ersatz dafür. Die sorgfältige Bemühtheit um die schönen Spiele sei dem Neuherausgeber bestens gedankt.

LEOPOLD SCHMIDT — Wien.

Koty John. *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern.* (Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. XIII.) XXXIX + 373 SS. in 8°. Stuttgart 1934. Verlag: C. L. HIRSCHFELD. Preis: Mk. 13.50.

An der Hand von rund 1000 Quellen gibt der Verfasser einen Überblick über dieses Problem bei den verschiedenen Naturvölkern der Vergangenheit und Gegenwart. Der Vergleich der Ergebnisse führt ihn zu einer schroffen Ablehnung der evolutionistischen Gedankengänge und noch mehr der psychoanalytischen Phantasien. Er schließt: „Der Mensch trat gewiß nicht als ein grausames Raubtier auf die Bühne des Weltgeschehens. Er war mit bestimmten natürlichen Trieben ausgestattet, vermöge deren das Leben der Gruppe gesichert werden konnte. Liebe und Aufmerksamkeit untereinander innerhalb der Gruppe war das typische Verhalten. Die Sittlichkeit der ‚Urmenschen‘ war aber naiv unbewußt.“ Dieses Verhalten sehen wir heute noch bei den primitivsten Sammlern und Jägern. Erst die wachsende Kompliziertheit der sozialen Ordnung führte zu Anschauungen, Interessenkonflikten und Leidenschaften, welche die Beseitigung der als Last oder Hindernis empfundenen Alten und Kranken zur Folge hatte. Die Vernichtung derselben als einer festverwurzelten Sitte begegnen wir erst bei Kulturen, die, wie jene der Südsee, bereits deutliche Degenerationserscheinungen zeigen. Jedenfalls kann nicht davon gesprochen werden, daß die Behandlung der Alten und Kranken im Laufe der Entwicklung besser geworden ist. Es ist eher das Gegenteil der Fall. Man muß aber dem Verfasser auch recht geben, wenn er sagt, daß sich diese Erscheinungen wohl kaum als Kriterien für die Kulturkreisforschung verwenden lassen. Der Einfluß führender Individuen und lokaler magischer Vorstellungskomplexe zeigt hier einen größeren Einfluß, als es die weltweiten Zusammenhänge der Kulturen vermögen.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Mundt Hermann. *Bio-Bibliographisches Verzeichnis von Universitäts- und Hochschuldrucken* (Dissertationen) vom Ausgang des 16. bis Ende des 19. Jahrhunderts. Lieferung 1 (A bis Bergmann). 80 SS. in 4°. Leipzig (S 3) 1934. Verlag: ERICH CARLSOHN, Bayrische Straße 99.

Mit dieser Bibliographie wird zum erstenmal in umfassender Art ein wesentlicher Bestand von Universitätsschriften der Forschung wieder zugänglich gemacht und wer immer sich für die historische Entwicklung der einzelnen Wissenszweige interessiert, wird darin eine Fülle von Anregungen zur Weiterarbeit finden. In dieser ersten Lieferung sind über 1000 Dissertationen angezeigt.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Banse Ewald. *Große Forschungsreisende.* Ein Buch von Abenteurern, Entdeckern und Gelehrten. 284 SS. in 8°. Mit 62 Abb. München 1933. Verlag: J. F. LEHMANN. Preis: geh. Mk. 7.50; geb. Mk. 9.40.

Unter den Büchern des Verfassers ist dieses für das große Publikum wohl das bedeutendste. Es ist glänzend geschrieben und bietet überaus viel Belehrendes in geistreicher Form. Auch hat wohl niemand soviel Philosophisches über die geographische Forschung und ihre Triebfedern geschrieben. Dabei können vielen Lesern gewisse Schwächen nicht verborgen bleiben. BANSE treibt nämlich gute Gedanken gern auf die Spitze und manche Bemerkungen über Rasse und Nation sind für nichtdeutsche Leser verletzend. Als Beispiel für ersteres mögen zwei Sätze aus dem Vorwort dienen: „Vielleicht gar ist dieses Trotzen und Niederwerfen das Eigentlichste, das den bedeutenden vom durchschnittlichen Menschen unterscheidet. Im Intellekt liegt der Unterschied bestimmt nicht, denn kluge Verstandesmenschen laufen zu hellen Herden in der Welt

umher, und man hat nicht in Erfahrung gebracht, daß durch sie die Menschheit ist gefördert worden.“ Ein nachsichtiger Leser wird sich durch solche Eigenheiten des originellen Verfassers im Genuße des prächtigen Buches nicht wesentlich stören lassen.

DAM. KREICHGAUER.

Werner Alice. *Myths and Legends of the Bantu.* 335 pp. in 8°. With 32 illustr. from photographs and 1 map. London (WC 2). 1933. GEORGE G. HARRAP & Co., Ltd. 39-41 Parker Street, Kingsway. Price: sh. 15/-net.

Dieses Buch ist ein Ausschnitt aus dem geistigen Leben der Bantu-Völker. Ihre Religion und Weltanschauung könnten kaum lebendiger dem Leser vorgeführt werden als eben in dieser Form. Mit der afrikanischen Kultur- und Völkerkunde auf das beste vertraut, gliedert die bekannte Forscherin ihren Stoff nach einzelnen Hauptmotiven aus dem reichen Mythen- und Legendenschatz der Bantu-Völker mit gelegentlichen Hinweisen auch auf andersstämmige Völker, wie z. B. Buschmänner und Hottentotten. Die Aufgabe einer Gliederung war gewiß nicht leicht. Die Überfülle zersprengt die Form. Es ist daher verständlich, wenn Reihung und Ordnung der Motive nach bestimmten Gesichtspunkten nicht als ganz klar und durchsichtig erscheinen. Mit gewissen Einschränkungen erkennt ALICE WERNER auch dem Wanderungsgedanken sein Recht zu und gibt selbst Beispiele eindeutiger Übertragung bestimmter Erzählmotive von Ort zu Ort und Stamm zu Stamm. So z. B. die Geschichte vom blinden Mann und dem Buckligen, welche von Assam nach dem Nyassaland wahrscheinlich durch Kaufleute übertragen wurde. Unter anderen werden auch portugiesische Einflüsse angeführt, die nicht weniger interessant sind. Nach welchen methodischen Gesichtspunkten darüber entschieden wurde, wo Übertragung (Wanderung) oder etwa selbständige Entstehung bei einer Erzählung oder bestimmten Motiven vorliegt, wird uns leider nicht gesagt, obwohl gerade hier Grundsätzliches zur Sprache gekommen wäre. Auch unternimmt ALICE WERNER in ihrem schönen Werk nicht den Versuch einer kulturgeschichtlichen Zuordnung und Einordnung des gesammelten Materials, was vielleicht auch ohne schematische Pressungen möglich gewesen wäre. Unwiderruflich hat uns aber das Werk davon überzeugt, daß der Mythen- und Legendenschatz der Bantu-Völker oder, vielleicht noch besser gesagt, der afrikanischen Negervölker nicht minder hoch zu werten ist als etwa der Fabelschatz asiatischer, polynesischer oder amerikanischer Völker. Es ist zu hoffen, daß die Forscherin die große Mühe nicht scheut, auch den Mythen- und Legendenschatz der nichtbantuistischen Völker, also etwa der Pygmäen, Buschmänner und hamitischen Völker, zu sammeln und zu bearbeiten, da erst dann ein annähernd richtiges Bild der geographischen Verbreitung der einzelnen Motive vor Augen steht und auch erst dann weitere Schlüsse daraus gezogen werden können.

Überaus plastisch getroffen scheint uns die Darstellung des Geister-Seelen- und Totenglaubens bei den Bantu, jener animistischen Weltanschauung, die uns gerade hier so offensichtlich entgegentritt, während der Gottesgedanke bei weitem nicht jene Bedeutung besitzt wie etwa bei den Zwergvölkern des Urwaldes. Gebete und Opfer werden weit mehr an die Ahnengeister als etwa an *Mulungu* oder *Leza* gerichtet, die seltsam verwischt und verblaßt erscheinen. Auffallend sind bei den Bantu die verschiedensterlei Tiergeschichten — das Verhältnis des Menschen zum Tier ist weltanschaulich bei den Naturvölkern nicht unbedeutend —, worin einmal Afrika der gebende und nicht nehmende Teil war. Die über Wanderung und Herkunft der Völker gesammelten Geschichten, Traditionen sollten größere Aufmerksamkeit erfahren als ihnen gewöhnlich zuteil wird. Die vergleichende Völkerkunde sollte ihren historischen Wert nicht verkennen! Eine systematisch aufgebaute Arbeit auf diesem Gebiete wäre wohl von großem Nutzen, sowohl für den Kultur- als auch Völkerkundler.

Es ist hier natürlich nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Nur angedeutet sollen noch werden jene Kapitel, welche über Höchstes Wesen, Himmel und himm-

lische Wesen, Geister und Blutrache, Heroen, Halbgötter, Werwolf, Halbmenschen, Gnome, Kobolde und andere Ungeheuer, Blitz, Donner, Regen und Regenbogen und anderes mehr noch handeln.

WALTER HIRSCHBERG — Wien.

Roerich Georges de. *Sur les Pistes de l'Asie Centrale.* Texte Français de M. DE VAUX-PHALIPAU. Préface de LOUIS MARIN. VIII + 297 pp. in 4°. Avec 48 planches. Paris (VI^e) 1933. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, 13, Rue Jacob. Prix: Frs. 100.—.

In diesem vortrefflich illustrierten Buche berichtet G. DE ROERICH über die große und schwierige Expedition, die in den Jahren 1925 bis 1928 unter der Leitung seines Vaters, des Herrn NICOLAS DE ROERICH, Zentralasien durchquerte. Nach längeren Vorbereitungen verließ die Expedition im August 1925 Ganderbal bei Srinagar und zog nordwärts über Khotan, Yarkand, Urumchi nach Zaisan; schiffte sich von dort nach Omsk ein, von wo die transsibirische Eisenbahn sie zum Baikalsee brachte. Von hier aus begann die Durchquerung der Mongolei und Tibets, deren Beschreibung der größere Teil des Buches gewidmet ist. Im Winter 1927/1928 schwebte die ganze Expedition in größter Gefahr, da sie auf dem Hochplateau vor Nagchu, während eine außergewöhnlich bittere Kälte herrschte, fünf Monate hindurch von den tibetanischen Behörden festgehalten und sogar an der Besorgung der notwendigen Nahrungsmittel für Mensch und Tier gehindert wurde. G. DE ROERICH hat in seinen Expeditionsbericht zahlreiche Einzelheiten eingestreut, die besonders für den Religionsgeschichtler sehr wertvoll sind. Der Beschreibung der Bon-Religion widmet er in dankenswerter Weise sogar ein eigenes Kapitel. Der Verfasser kündigt auf S. 200 eine detaillierte Studie über diesen Gegenstand an, die als Anhang zu der von ihm vorbereiteten Übersetzung der „Tantras der Götter der Sonne der Weisheit“ erscheinen soll. Sicherlich wird diese Arbeit aus der Feder eines so berufenen Fachmannes viel Licht in die Eigenart der in manchen Einzelheiten noch ungeklärten vorbuddhistischen Religion Tibets werfen, die sich an einigen Orten bis auf den heutigen Tag rein erhalten hat.

RUDOLF RAHMANN.

Garibi José Ignacio Dávila. *Los Aborígenes de Jalisco.* Contribución a los estudios de Arqueología, Historia y Etnografía Chimalhuacanos. 75 pp. in 8°. México 1933. Editorial „Cultura“.

Der „Anthropos“ hat schon früher (1933, S. 800) auf eine Arbeit von GARIBI hingewiesen. Das vorliegende kleine Büchlein ist eine großzügige summarische Übersicht über den wesentlichen Inhalt einer umfangreichen Publikation, die der Verfasser wegen der Ungunst der Zeiten noch nicht der Öffentlichkeit vorlegen konnte. Aber schon bei der Lektüre dieser Übersicht wird das Verlangen nach dem Hauptwerk bei den Mexikanisten um so lebhafter. GARIBI hat wirklich viel Wesentliches und Neues zu sagen. Er will mit Hilfe der Archaeologie, Geschichte, Ethnologie und Linguistik eine Geschichte der alten Bevölkerung Jaliscos schreiben. Dabei wird ein Hauptaugenmerk der Identifizierung der alten Stammesnamen und ihrer Träger zu schenken sein, wie diese vorläufige Übersicht schon erkennen läßt. Gerade in diesem Punkte herrscht ja bekanntlich infolge der ungenauen Angaben der alten Chronisten noch sehr viel Dunkel, und wiederum speziell im Gebiete der Chimalhuacanos, wie der Verfasser den Sammelnamen wählt, um ein Territorium zu bezeichnen, dessen Grenzen in alter Zeit nicht mit den Grenzen des heutigen Jalisco zusammenfielen. Auf eine nähere Stellungnahme zu dieser Übersicht möchte ich hier verzichten und sie für das spätere Hauptwerk aufsparen. Nur sei der Wunsch ausgesprochen, daß das Hauptwerk eine genaue und ausführliche Quellenzitation erhalte und dabei auch die einschlägige deutsche Mexikanistik nicht vergessen werde, z. B. die Studien von K. TH. PREUSS über die Cora und

Huichol und in der Linguistik das grundlegende Werk „Die Sprachen Zentralamerikas“ (Berlin 1920) von W. LEHMANN.
 GEORG HÖLTKE.

Clauß Ludwig Ferdinand. *Rasse und Seele.* Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt. 3. Aufl. 185 SS. in 8°. Mit 176 Abb. München 1933. Verlag: J. F. LEHMANN. Preis: geh. Mk. 5.50; geb. Mk. 7.—. *Die nordische Seele.* Eine Einführung in die Rassenseelenkunde. 91 SS. in 8°. Mit 16 Kunstdrucktafeln. München 1934. Verlag: J. F. LEHMANN. Preis: geh. Mk. 3.50; geb. Mk. 4.80.

Der Verfasser hat eigentlich vor, eine Trilogie zu schreiben. Die grundsätzlichen Voraussetzungen der von ihm inaugurierten psychoanthropologischen Forschungsrichtung sollen in einem Hauptbände veröffentlicht werden, der noch nicht erschienen ist. In dem Buche „Rasse und Seele“ gibt er eine Darstellung einzelner Stiltypen und der Methode. Das Büchlein aber „Die nordische Seele“ ist, wie der Verfasser sagt, eigentlich nur für Leute geschrieben, die sich nur für die nordische Seele interessieren. Es bietet nichts grundsätzlich Neues. Der Verfasser ist sich der Grenzen seiner Methode wohl bewußt. Er sagt: Die Unterschiede der Rassen auf seelischem Gebiete sind Unterschiede des Stiles, nicht der Eigenschaften. Man kann gut und schlecht, edel und gemein, gescheit und dumm, begabt zum Staatsmann, zum Kaufmann, zum Priester, zum Tonkünstler sein auf nordisch, auf mittelländisch, auf vorderasiatisch usw. Aber nicht der Besitz dieser oder jener Eigenschaft, nicht der Besitz oder Grad dieser oder jener Begabung macht das rassische Wesen einer Seele aus, sondern der Stil, der sich in diesen Eigenschaften und Begabungen auswirkt, falls sie im Einzelindividuum vorhanden sind. Der Wahn, das Rassenseelische liege im Vorhandensein und im Maße gewisser Begabungen, führt zu schweren Irrtümern. Die Rassen werden untereinander auf das Maß ihrer durchschnittlichen Begabung verglichen und in eine Rangordnung gewiesen. Fragt man, als wozu begabt eine Rasse betrachtet werden soll — denn begabt schlechthin kann sie wohl nicht sein — so lautet die Antwort als begabt zur Kultur. Es gibt aber vielerlei Kulturen und jede Rasse ist natürlich für jene Kultur die begabteste, die sie selbst geschaffen hat, ebenso wie jeder Mensch von allen Sprachen am besten die eigene spricht. (L. c. S. 167—171.) Damit hat der Verfasser mit erfreulicher Schärfe zwischen sich und dem rassenspsychologischen Dilettantismus unterschieden. Die Kapitel über die mimische Methode, Ausdruck Stoff und Ausdruck Stil, der Leib als Schauplatz des Ausdrucks, Ausdrucksprägung, enthalten in Wort und Bild außerordentlich wertvolle Anregungen zu einer Rassenphysiognomik auf objektiver Grundlage, die dem Forscher und Missionar, der das Ausdrucksleben und die Mimik fremder Rassen vor Augen hat, viel wertvolle Anregungen bietet. Hier liegt ein bisher wenig bebautes Feld rassensbiologischer Forschung. Bei der Jugend dieses Forschungszweiges wollen wir darüber hinwegsehen, daß die konkreten Beispiele der Kritik unendlich viele Angriffsflächen bieten. Es geht ja freilich bei keiner wissenschaftlichen Systematik ohne ein gewisses Schematisieren auf antitetischer Grundlage ab. Aber es scheint uns hier des Guten zu viel getan. Da wird der nordische Leistungsmensch dem fälischen Verharrungsmenschen, dem mediterranen Darbietungsmenschen, dem ostischen Enthebungsmenschen und dem orientalischen Offenbarungsmenschen gegenübergestellt. Es gibt aber mindestens 60 verschiedene Menschenrassen. Es wird aber kaum möglich sein, nach der bisherigen Methode ebenso viele rassenseelische Stiltypen zu definieren. Dies wird ja dem Autor, dessen Verdienst wir durchaus nicht schmälern wollen, nicht entgangen sein, was man ja schon an der Nichtbehandlung der doch für Europa so ungemein wichtigen dinarischen und ostbaltischen Rassen beobachten kann, für die offenbar keine psychologische Schablone bisher gefunden worden war. Wir zweifeln aber trotzdem nicht, daß der Weg, den der Verfasser einschlägt, im großen und ganzen richtig ist.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Schlenger Herbert. *Methodische und technische Grundlagen des Atlas der deutschen Volkskunde.* (Deutsche Forschung. Aus der Arbeit der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, Heft 27.) 180 SS. in 8°. Mit Kartenanhang. Berlin (C. 2) 1934. Verlag der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. Schloß, Portal III. (KARL SIEGISMUND, Verlag, Berlin.)

In umfangreicher Weise werden hier Gedanke, Plan und Arbeit des großen Volkskundeatlaswerkes dargelegt. Nachdem der Verfasser in den ersten Abschnitten die auch weiteren Kreisen nicht unbekannten Anfänge und Ziele der Atlasarbeit dargestellt hat, geht er auf die beiden Hauptrichtungen der Arbeit selbst ein, nämlich das Fragerwerk (Fragebogen, persönliche Erkundung, Formulierung der Fragen, Beantwortung usw.) und das Kartenwerk (Auswertung der Antworten in kartographischer Weise) ein. Dieser Hauptteil bringt bis zu den letzten technischen Einzelheiten alle Methoden und Vorgänge im Arbeitsverlauf der Kartenherstellung, ohne gewissenhafterweise auf die Fehlermöglichkeiten, ihre Quellen und ihre Beseitigung zu vergessen. Man hat allerdings mitunter das Gefühl, daß das Mittel hier fast schon zum Zweck geworden sein könnte, und die Karte auf längere Zeit hinaus den Sieg über die Auswertung davontragen werde.

LEOPOLD SCHMIDT — Wien.

Labrousse O. de. *Chez les Pygmées.* 182 pp. in 16°. Avec 3 dessins et 11 fotogr. hors texte. Paris (VII^e) 1933. Éditions BERGER-LEVRAULT. 5, Rue Auguste-Comte. Prix: Frs. 12.—.

Le titre promet beaucoup plus que ne tient le livre. Une femme raconte ce qu'elle a vu chez les pygmées, dans leurs forêts. Malheureusement les pygmées ne sont pas à reconnaître, ni du contenu, ni par les photos. Voilà pourquoi le chapitre final est significatif: le lecteur est prié de ne pas appliquer à tous les pygmées ce qu'il vient d'apprendre. Il s'agit d'un livre «amusant» sans valeur scientifique. P. SCHEBESTA.

Marett R. H. K. *Archaeological Tours from Mexico City.* A guide to the principal archaeological sites of the pre-spanish civilizations of Mexico that can conveniently be visited from the Capital. With a foreword by T. A. JOYCE. XIII + 117 pp. in 16°. With 17 Illustr. and 4 Maps. London (E C 4) 1934. SIMPKIN MARSHALL, Ltd. Stationers' Hall Court. Price: sh. 3/6-net.

Dieser kleine Führer ist ein Büchlein aus der Praxis für die Praxis, steht aber als Reiseführer ganz einzigartig da. Der Verfasser hat nicht nur das Reisetchnische mit wünschenswerter Genauigkeit angeführt, sondern dem Büchlein einen wissenschaftlichen Wert gegeben, was schon rein äußerlich dadurch zum Ausdruck kommt, daß T. A. JOYCE das Vorwort schrieb. MARETT hat die einschlägige Literatur gut durchstudiert und legt hier in großen Linien ein einheitliches Bild der Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte nieder, ohne die wichtigsten Kontroversen (z. B. über das Alter der Maya und Tolteken) zu verschweigen und Lücken zu verkleistern, die von der Forschung noch nicht ausgefüllt werden konnten. In diesen Gesamtüberblick über die Geschichte Mexikos fügt er die Beschreibung der archäologischen Fundplätze in der Nähe von Mexiko-Stadt ein, so daß die einzelnen Ruinen nicht nur im landschaftlichen, sondern auch im entsprechenden geschichtlichen Milieu gesehen werden. Gewiß läßt sich im kleinen Rahmen nicht alles mit der größten Eindeutigkeit zeigen, in manchen Punkten kann man auch anderer Meinung sein, aber das stört nicht wesentlich den praktischen Nutzen für wissenschaftlich interessierte Reisende und Forscher. Im einzelnen beschreibt der Führer aus der Periode der sogenannten „archaischen Kultur“ Copilco und Cui-

cuilco, aus der Tolteken-Periode Teotihuacan, Tula, Xochicalco, aus der Zeit der Azteken den großen Tempel von Tenochtitlan, Tenayuca, Santa Cecilia, Texcotzinco, Huexotla, das Idol von Coatlinchan, das Tlaloc-Gebirge, Teopanzolco, den Tempel von Tepozteco, Tepoztlan, die Pyramide von Cholula, Tizatlan, Cempoala und Calixtlahuaca. Das Büchlein sei allen, die Mexiko zum erstenmal bereisen, bestens empfohlen. Zu S. 30 mag noch daran erinnert sein, daß Dr. GAMIO's Meinung von der Identität Teotihuacans mit Tula neuerdings auch einen literarischen Beleg in dem von PÓU Y MARTI herausgegebenen alten Bericht gefunden hat⁹.

GEORG HÖLTKE.

Jenness Diamond. *The American Aborigines. Their Origin and Antiquity.*

A Collection of Papers by ten Authors. Assembled and edited by ... (Fifth Pacific Science Congress. Canada 1933.) 396 pp. in 8°. With 3 Maps. Toronto 1933. The University of Toronto Press. Price: \$ 2.50.

Das Werk blickt auf eine längere Entstehungsgeschichte zurück und besteht aus den Beiträgen von zehn verschiedenen Gelehrten, die aber im ganzen darin einig sind, daß Amerika erst am Ende des Eiszeitalters von Menschen besiedelt wurde und daß sich die indianische Kultur im wesentlichen selbständig entwickelt hat. Die geologischen Grundlagen schildert W. A. JONSON. Er nimmt fünf Eiszeiten an, nämlich Nebraska-, Kansas-, Illinois-, Iowa- und Wisconsin-Eiszeit. Dazwischen liegen die Interglaziale: Aftonian, Sangamon, Yarmouth und Peorian. Natürlich sind sich auch in Amerika nicht alle Gelehrten über die Eiszeit-Chronologie einig. Der Beginn des Eisrückzuges aus der Niagaragegend wird mit 25.000 bis 30.000 Jahren von der Gegenwart angesetzt. Sicher ist jedenfalls, daß es mehrere Interglazialzeiten gegeben hat. Es fragt sich nur, ob nicht in einer derselben der Mensch bereits Amerika erreicht hat. Überraschenderweise sind die geologischen Daten, welche für eine Landbrücke zwischen Sibirien und Alaska sprechen würden, eigentlich recht unsichere. Da während der Glazialperioden der Meeresspiegel überhaupt tiefer lag — man spricht von 180 Fuß —, so ist für diese Perioden wohl sicher eine Landverbindung anzunehmen, die aber praktisch bedeutungslos war, da ja ohnehin die ganze Straße mit passierbarem Eis bedeckt war. Die zoologischen und botanischen Funde allerdings sprechen entschieden für eine Landbrücke. Von den heute im östlichen und zentralen Nordamerika lebenden 387 Säugetierarten existiert noch der größte Teil. Einige starben während des Diluviums aus, so die Kamele und Pferde, die aus dem späteren Diluvium nicht mehr bekannt sind; andererseits haben das amerikanische Mastodon, zwei Elefantenarten, ein paar Bisonarten und der Riesenbiber auch die letzte Eiszeit erlebt und überlebt. Man kann sich ja nun ohne weiteres vorstellen, daß die großen Säuger auf der Eisbrücke nach Amerika gelangt sind und der Mensch ihnen folgte. Er gehörte ja eigentlich mit zu dieser Großtierfauna. Nun kommen aber Mammute und andere Großtiere wohl in riesiger Zahl im Interglazial Alaskas vor. Sie sind aber beim Einbruch der letzten Eiszeit ausgestorben. Ihre Einwanderung erfolgte also mindestens während des vorletzten Glazials, das wäre also während der Iowa-Eiszeit. Der Verfasser schließt daraus, daß der Mensch erst mit der nacheiszeitlichen Fauna eingewandert ist. Man kann sich aber wohl die Frage stellen: Ist es nicht wahrscheinlicher, daß er mindestens schon während der Iowa-Eiszeit oder vor dieser kam?

A. S. ROMER behandelt die Säugetierfauna. Er unterscheidet eine frühdiluviale, mitteldiluviale und spätdiluviale Fauna. Es ist eine ganze Reihe von Fundorten beschrieben, in denen Knochen ausgestorbener Tiere mit menschlichen Werkzeugen zusammen gefunden wurden. Die Tatsache wird nicht geleugnet, aber die Gleichzeitigkeit keineswegs als Beweis hohen Alters angesehen, da die meisten dieser Tiere erst in postglazialer Zeit ausgestorben sind.

⁹ JOSÉ PÓU Y MARTI, *El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México.* (Miscellanea FR. EHRLE. Tom. III), Roma 1924, p. 313.

N. C. NELSON behandelt die Steinwerkzeuge. Phaseologisch bezeichnet er sowohl die Funde von Trenton, Vero, Melbourne, Gypsum Cave und Kalifornien als neolithisch und protoneolithisch, nur den bekannten Trentonkeilen billigt er einen paläolithischen Habitus zu. Danach wären erst protoneolithische Völker nach Amerika gekommen, und der Mensch dort wäre nicht viel älter als 7000 bis 8000 Jahre. Ich glaube, das ist wohl der Skepsis etwas zu viel, denn manche Industrien Nordamerikas weisen doch ausgesprochenen Solutréencharakter auf und die Annahme, der Mensch sei schon zu dieser Zeit nach Amerika gekommen, ist auch schon früher, z. B. von J. BAYER, vertreten worden. (Dies würde einer Einwanderung in der Jowa-Zeit entsprechen.)

Die Frage der Rassengliederung der Indianer wird von E. A. HOOTON behandelt. Obwohl im Erscheinungsbild die eingeborne Bevölkerung Amerikas viele gemeinsame Züge aufweist, kann heute doch kein Anthropologe mehr zweifeln, daß eine ganze Menge Menschenrassen und Arten die indianische Bevölkerung zusammensetzen. Daß eine starke australoide Komponente vorhanden ist, deren randständige Lage ihr hohes Alter erweist, ist über jeden Zweifel erhaben. Es ist aber ebenso gewiß, daß auch sehr junge europäide Ströme nach Amerika gelangt sind. HOOTON enthält sich einer Schlußfolgerung, doch ist es heute schon sicher, daß die anthropologische Analyse ein sehr hohes Alter des Menschen in Amerika notwendig machen wird.

Sehr wichtig erscheint die Abhandlung von CLARK WISSLER „Ethnological diversity in America and its significance“. Sein Standpunkt ist ja wohl bekannt. WISSLER gibt zunächst nur für jene Kulturelemente, die eine transsibirische Verbreitung haben, altweltlichen Ursprung zu. Im übrigen ist er geneigt, in ähnlichen Kulturarealen einer gleichsinnigen Entwicklung das Wort zu reden.

H. I. SPINDEN liefert einen Beitrag über die Entstehung der Hochkulturen in Zentralamerika und Mexiko. Im Jahre 1910 gelang es, in der Umgebung von Mexiko-City drei verschiedene archäologische Horizonte zu unterscheiden, aus denen zweifelsohne hervorgeht, daß die Hochkultur der Maya, Tolteken und Azteken sich auf einer gemeineneolithischen Basis entwickelt haben. Die Maya sind erst etwa 1000 v. Chr. in das Tiefland von Yucatan eingewandert. Die ganze Entwicklung dieses Gebietes ist jedenfalls sehr jung.

Auf die außerordentlich wichtige Arbeit von ERLAND NORDENSKIÖLD über den Ursprung der südamerikanischen Indianerkulturen soll hier nicht eingegangen werden, da dieselbe bereits früher (1931) gleichlautend veröffentlicht wurde.

R. B. DIXON behandelt die Möglichkeit von Wanderungen und Kulturübertragungen nach Amerika über den südlichen Pazifischen Ozean. Nach Besprechung einiger Einzelfälle, die er durchwegs für nicht tragkräftig hält, kommt er zu dem Ergebnis, daß wir eine viel zu hohe Meinung von der Navigationsfähigkeit der Polynesier haben. Wenn sie überhaupt Amerika erreichten, so geschah dies sicher nur sehr selten.

F. BOAS schildert in gewohnt klassischer Weise die Beziehungen zwischen Nordwestamerika und Nordostasien, deren Zusammenhänge ja Boas selbst zum größten Teil aufgeklärt hat.

Das Schlußkapitel, welches über die Eskimo handelt, steuert der Herausgeber selbst bei. Er behandelt die Differenzen und Komplexität der verschiedenen Eskimokulturen und deren Zusammenhänge.

Die Auffassungen der Autoren, die in diesem Werke zu Wort kommen, sind zum größten Teil aus ihren früheren Publikationen bekannt. Es kann kein Zweifel sein, daß dieses außerordentlich klar geschriebene, mit einer Fülle von Tatsachen belegte Werk eine außerordentliche Stütze der gemeinsamen Auffassungen der Verfasser weit über den Rahmen der unmittelbar interessierten Wissenschaftler hinaus bilden wird. Es wäre nunmehr zu wünschen, daß von jenen Autoren, die der Überzeugung sind, daß die Geschichte der Neuen Welt immer im Zusammenhang mit der der Alten Welt abgelaufen ist, eine analoge Gesamtdarstellung geboten wird.

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Spier Leslie. *Yuman Tribes of the Gila River.* XVIII + 433 pp. 8°. With 15 Plates and 15 Text-Fig. Chicago (Illinois) 1933. The University of Chicago Press. Price: \$ 4.—.

Eine weitverstreute Zahl von Einzelabhandlungen über die ausgedehnte Yuma-Sprachgruppe im Südwesten der Vereinigten Staaten lag bereits vor; nun hat L. SPIER die früheren Forschungen und seine persönlichen Beobachtungen zu einer vollständigen und erschöpfenden Monographie vereinigt. Ihr Aufbau ist klar und übersichtlich, alle Seiten des Volkslebens werden nach ihrer Bedeutung berücksichtigt und gewürdigt, die phonetischen Zeichen zur Wiedergabe der Indianerworte sind der „Phonetic Transcription of Indian Languages“ (1916) entnommen. Die beigegebenen Zeichnungen sind genau und die eingeschobenen Bilder gut ausgewählt. Weder fehlt die Niederschrift der Gesänge in Noten noch ein ausführlicher Index, eine seltene Beigabe in Werken aus nordamerikanischen Druckereien. Im ganzen erweist sich diese Monographie als sehr gründlich und in seinen einzelnen Teilen gut durchgearbeitet.

Die Grundformen der Kultur jener Indianerstämme, die zur Yuma-Sprachgruppe zusammengefaßt werden, sind längst bekannt; hier aber werden sie in ihrem Verhältnis zur Umwelt und als Ergebnis mancher kultureller Mischungen besonders berücksichtigt. Mit Erfolg vertieft der Verfasser die Eigenart der gesellschaftlichen Einrichtungen. Viel Raum widmet er den religiösen Anschauungen und Übungen (S. 236—360). Nachahmungswert ist der Abschnitt über „Individual development“, der in einzelnen Teilen sogar noch erweitert werden könnte. Viele Monographien begnügen sich leider damit, den gegenständlichen Besitz und die äußeren Einrichtungen eines Volkes zu beschreiben, widmen aber den Trägern jener Kulturform kaum nennenswerte Aufmerksamkeit und denken an die Einzelpersonen, an ihr Werden und Sein im Volksganzen, überhaupt nicht.

Wir wünschen, daß das Beispiel des vorliegenden Werkes bald Nachahmer finde, nämlich eine Sprachfamilie oder die Kulturgleichheit bzw. Kulturähnlichkeit mehrerer Völkerschaften in ethnographischen Monographien zusammenzufassen und im Gesamtbilde jeder bedeutsamen Einzelercheinung den ihr gebührenden Platz einzuräumen. Diese Arbeitsweise würde es bedeutend erleichtern, die geschichtlichen Zusammenhänge und die umweltbedingten Eigenheiten deutlich zu erkennen. MARTIN GUSINDE.

Menninger Karl. *Zahlwort und Ziffer.* Aus der Kulturgeschichte unserer Zahlsprache, unserer Zahlschrift und des Rechenbretts. X + 365 SS. in 8°. Mit 170 Abb. Breslau 1934. Verlag: FERDINAND HIRT, Königsplatz 1. Preis: geh. Mk. 7.—; geb. Mk. 9.—.

Über Wesen und Herkunft der Ziffern und Zahlen fand man in der populären Literatur bisher nur wenig. Dieses Buch füllt die Lücke so vollkommen aus, daß, vom Fachmann abgesehen, niemand etwas Wichtiges zu fragen übrigbleibt. Alles, was gesagt wird, ist an interessanten Beispielen mit vielen guten Abbildungen erläutert und fließend dargestellt. Man findet hier Stoff aus allen wichtigen Völkergruppen der Erde, besonders über die der Indogermanen; aus diesen sind wieder die Germanen besonders reichlich bedacht, wodurch manch neues Licht auf unsere so wechselvolle Vergangenheit fällt. Die Zahlenreihe und ihre Schreibung ist ja mit der Kulturgeschichte eng verwachsen. „Sie wächst mit dem Volk langsam durch die Jahrhunderte empor und läßt auch noch in ihrer vollen Reife den Kundigen ihre Geschichte in den Jahresringen lesen.“ Das wird besonders deutlich in den Abschnitten über die Kerbhölzer, die Bauernzahlen und das Rechenbrett. Die Klarheit der Darstellung soll eigens erwähnt werden.

DAM. KREICHGAUER.

Rouma Georges. *Quitichouas et Aymaras.* Étude des populations autochtones des Andes Boliviennes. (Extrait du Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire.) 290 pp. in 8°. Avec 75 Illustr. Bruxelles 1933.

Südamerika ist der anthropologisch am wenigsten bekannte Teil der Erde. Es ist daher sehr verdienstlich, daß der Verfasser seine außerordentlich wertvollen Forschungen in diesem Buche zusammengefaßt hat. Die anthropologischen Aufnahmen beziehen sich auf 357 Quetschua und 77 Aymara beiderlei Geschlechtes. Quetschua und Aymara sind rassenhaft das gleiche Typengemenge, nur sind die Aymara etwas größer. Wir geben infolgedessen hier nur die Daten für die Quetschua:

	Männer	Weiber		Männer	Weiber
Körperlänge	1601	1483	Breiten-Höhen-Index	84'9	84'3
Kopflänge	181	174	Kopfumfang	542	529
Kopfbreite	148	143	Jochbogenbreite	141	135
Kopfindex	81'5	82'1	Unterkieferwinkelbreite	104	99
Ohrhöhe	126	121	Physiognom. Gesichtsinde	76'5	78'0
Längen-Höhen-Index	69'5	69'2	Nasen-Index	73'2	71'1

Die Körperlänge der Männer verteilt sich folgendermaßen:

	x—159	160—164	165—169	170—x
Quetschua	52'5%	28'1%	14'6%	4'4%
Aymara	46%	48%	6%	—

Kopfindex:

	x—74	76—79	80—84	85—89	(90—x)
Quetschua	1'6%	25'7%	55'7%	15'9%	1'2%
Aymara	2%	26%	60%	12%	—

VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Meyere Victor de. *De Vlaamsche Vertelselschat.* Geïllustreerd door VICTOR STUYVAERT. Deel I—IV. 312 + 319 + 340 + 271 blz. in 8°. Antwerpen 1925—1933. Uitgegeven door „De Sikkels“, Kruishofstraat 223. Prijs: ingenaaid fr. 32.50; gebonden fr. 47.50 per deel.

Na moeizaam vorschon heeft de bekende folklorist niet minder dan 489 sprookjes uit het mooie, gezellige Vlaanderland opgeteekend en met belangrijke aantekeningen voorzien. In deze aantekeningen, waaruit duidelijk blijkt wat voor een breed weten VICTOR DE MEYERE bezit over de vertelselschat van zijn volk, worden tal van varianten ergens anders persoonlijk opgedaan of bij anderen gevonden, medegedeeld. Een zeer bijzondere waarde krijgen deze aantekeningen, waar verwezen wordt naar de standaardwerken van BOLTE-POLIVKA, GRIMM en ANTTI AARNE. Zoo hebben deze sprookjes, op de eerste plaats door den auteur bedoeld als stof voor de Vlaamsche vertellers, tevens een hooge wetenschappelijke waarde verkregen, die geenszins onderdoet voor de beste uitgaven in het buitenland. Moge het een aansporing zijn voor de folkloristen in Noord-Nederland om ons Volk ook spoedig met zoo'n uitgave te verrijken. — Ten slotte dienen nog de dikwijls aardig gevondene, meest zeer toepasselijke teekeningen van VICTOR STUYVAERT vermeld te worden.

B. VROKLAGE.

Klingbeil Waldemar. *Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven.* XII + 144 SS. in 8^o. Berlin (NW 7) 1933. Verlag: ARTHUR COLLIGNON, Prinz-Louis-Ferdinand-Straße 2.

Es ist das Verdienst der Arbeit KLINGBEIL's, reichhaltiges urgeschichtliches und völkerkundliches Material über das Kopf-, Schädel- und Maskenwesen zusammen- und bereitgestellt, im besonderen aber auf einige vielleicht nicht genügend beachtete Einzelheiten, wie Hinterlegung der Schädel in Höhlen, Behandlung menschlicher Unterkiefer, Entwicklung von Schädel und Maske zum Ahnenbild und Idol, erneut und verstärkt aufmerksam gemacht zu haben. Der Titel des Buches verrät aber auch schon seine Schwäche: daß die Erscheinungen der Bestattung, Aufbewahrung und Behandlung von Schädeln, Schädelteilen (Schädeldach) und Unterkiefern einfachhin auf den gemeinsamen Nenner „Zauber“ gebracht werden. Der Schädel — heißt es da — birgt Kraftpotenz, seine Bemalung geschieht zum Zweck magischer Stärkung, er wird nach Westen als dem großen Kraftreservoir orientiert, die Grabbeigaben sollen ihm Kraftstoff zuführen u. ä. Es will scheinen, als hätte hier jedesmal das rechte Wort („magisch“) zur rechten Zeit sich eingestellt. Wir sind damit nicht zufrieden und fragen weiter: Warum spricht man dem Schädel in so und so vielen Fällen Kraftsubstanz zu, warum wird er — so ergänzen wir — in anderen Fällen mit amagischer, aber ehrfurchtsvoller Scheu behandelt, mitherumgetragen, warum das ganze religiös-rituelle Zeremoniell um ihn herum? Darauf erhalten wir nirgends eine klare, eindeutige Antwort. Es wird wohl in der zweiten Hälfte des Buches einige Male auf mythologische Vorstellungen bezug genommen, ohne daß dieselben für die Erklärung der vorgelegten Tatsachen genügend herangezogen und ausgewertet worden wären. Unrichtig ist, daß die Solarmythologie bei den Altweltvölkern vorherrsche, während die Naturvölker auch vom Mond nicht unwesentlich angeregt worden seien. Letztere sind vielmehr, wenn wir von den ältesten Schichten absehen, in ihrer übergroßen Mehrheit im Aufbau ihrer mythologischen Denkwelt vom Monde ganz bestimmend beeinflusst. Der rollende und in die Grube versinkende Schädel (S. 114) ist nicht: vielleicht lunare, vielleicht solare Spekulation, sondern für jeden, der mythologische Probleme zu schauen gelernt hat, eindeutig ein lunares Phänomen. Ja man darf heute sagen, daß der eigentliche Schädelkult (nicht das urzeitliche, rein Pietätsmotiven entsprungene Herumtragen von Schädeln und anderen Skeletteilen verstorbener Angehöriger — eine Erscheinung, mit der sich der Verfasser überhaupt nicht auseinandersetzt) in Verbindung mit dem Totenkult Ausfluß lunarmythologischen Denkens ist und magische Vorstellungen, die in Zusammenhang damit auftreten, Folge- und Randerscheinungen sind, nicht aber Ursprung und Wesen des Schädelkultes aufzuhellen vermögen. Nur im Gedankengefüge der Lunarmythologie wird die Schädelhinterlegung in Höhlen (wie die ersten Menschen vielfach aus Höhlen oder dem Erdinnern hervorgehen, so dürfte hier der Gedanke eines Neuauflebens, Wiedererstehens die Höhle zu einem Mysterienkultort umgeschaffen haben; vgl. Nischengrab, künstliche Grabhöhlen, Megalithbauten), die Leichenzerstückelung und auch die rituelle Verwendung des Schädelbeckers als Trinkschale im Totenkult verständlich. Hinsichtlich der Leichenzerstückelung ist der Verfasser auf gutem Wege einer richtigen Deutung, wenn er feststellt, daß in Ägypten diese Übung mit der Osiris-Religion aufs engste verknüpft sei (S. 28). Der Schädelbecher ist symbolische Ausdrucksform der mit dem Unsterblichkeitstrank gefüllten Mondschale, aus der dem Verstorbenen der Weihtrunk gespendet wird.

Bei der in der Einführung im grundsätzlichen dargelegten Stellung des Verfassers zur kulturhistorischen Forschungsweise in Urgeschichte und Völkerkunde erscheinen einige Äußerungen befremdend. S. 59 heißt es: Kopf- und Maskenzauber sei für die totemistisch-mutterrechtliche Kultur geradezu bezeichnend. S. 61 wird die Zweiklassenkultur — allerdings mit einiger Vorsicht — ein besonderer Zweig der totemistischen Kultur genannt. Daß der Schädelkult und damit ursächlich zusammenhängend das Maskenwesen ursprünglich der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur zugehören, dürfte schwerlich zu bezweifeln sein; die dann hinzutretenden magischen Vorstellungen

mögen zum guten Teil von der totemistischen Kultur hergekommen sein. Ob und wie weit die Lunarmythologie der mutterrechtlichen und die Magie der totemistischen Kultur irgendwo auf ihren Anfangswegen miteinander gegangen sind, ist gegenwärtig noch eine offene Frage. Keinenfalls aber dürfen Mutterrecht und Totemismus einfach mit einem Bindestrich aneinandergebracht werden. Nicht weniger erstaunlich ist es, S. 46 den Satz zu lesen: Die Annahme von Geistern oder gar göttlichen Wesen bereits für die Steinzeit müsse „selbstverständlich hypothetisch genug bleiben“. Es soll hier nicht weiters davon gesprochen werden, daß die von A. GAHS und W. SCHMIDT für die früheste Periode der Steinzeit vorgelegten Tatsachen eines Schädel- und Langknochenopfers an das Höchste Wesen in keiner Weise gewürdigt werden, unser Erstaunen wird durch das „selbstverständlich“ ausgelöst. Ein solches „selbstverständlich“ kann nur im Gedankenmechanismus einer urmagistischen Theorie seine Geltung haben, durchaus aber nicht auf dem Boden kulturhistorischer Forschung. Wir wären dankbar, über solche „Selbstverständlichkeiten“ jedesmal über den axiomatischen Apriorismus hinaus mit Tatsachenmaterial beruhigt zu werden. S. 122 sind wir dann allerdings nicht mehr überrascht, von der „schier sinnlosen primitiven Religiosität des Wilden“ zu hören.

Die Studie zeigt eines klar: es ist der Völkerkunde und Urgeschichte nichts gefährlicher als die Neigung, eine Gruppe ähnlicher Erscheinungen auf eine einheitliche Formel bringen und damit erklären zu wollen.

L. WALK — Wien.

Chinesische Malerei der Gegenwart. 12 SS. Text u. 51 Tafeln in Lichtdruck in Folioformat. Eigenverlag: E. LICHTENSTEIN, Berlin W 57, Kurfürstenstraße 21. Preis: geb. Mk. 25.—; in Mappen mit 10 Tafeln je Mk. 10.—; Einzeltafeln je Mk. 1.50.

Wer die Gegenwart verstehen will, muß die Vergangenheit studieren. Das gilt auch von der chinesischen Malerei der Gegenwart. Ihre Vertreter stehen auf den Schultern ihrer großen Vorgänger. Davon wird ein Vergleich der gegenwärtigen Sammlung mit der gleichfalls kürzlich erschienenen Sammlung altchinesischer Meister von FUSAJIRŌ ABE, Sumiyoshi near Kobe, Japan, den Leser leicht überzeugen. In letzterer Sammlung finden wir chinesische Meisterwerke von 750 bis 1850 n. Chr. Wie diese Meister, so sind auch die neueren Maler auf den ersten Blick als Chinesen kenntlich, sie mögen nun dieser oder jener „Richtung“ angehören, von denen LIU-HAI-SU in seiner Vorrede zu der gegenwärtigen Sammlung spricht. Übrigens bezeichnet er selbst die Klassifizierung nach „Richtungen“ als gewagt. Eine strenge systematische Verteilung, meint er, sei ziemlich unmöglich. Immerhin ist an „Richtung des mittleren Weges“ (Annäherung an den Naturalismus) etwas daran. Diese Richtung, sagt LIU-HAI-SU, nimmt die europäische Perspektive und den Wechsel von Licht und Schatten auf. Auf beides legte die alte chinesische Malerei keinen Wert. Offenbar liegt hier eine Beeinflussung von seiten der Jesuitenmaler vor, die den Chinesen gezeigt haben, daß man auch mit Perspektive ganz gut chinesisch malen kann. Man vergleiche den Löwen von KAO CH'I-FĒNG (vorliegende Sammlung) mit dem Tiger von CASTIGLIONE (Sammlung FUSAJIRŌ ABE).

Wir müssen dem Verleger dankbar sein, daß er dem deutschen Publikum die neueren Meisterwerke chinesischer Malerei in einer so schönen und billigen Ausgabe zugänglich gemacht hat. Die Originale waren in Berlin ausgestellt, dann in Düsseldorf und jetzt in Amsterdam. Besonders angenehm ist es, daß auch einzelne Blätter käuflich sind (zu je Mk. 1.50), wenn auch nicht alle. Liebhaber chinesischer Malereien können sich also billig hübsche Reproduktionen besorgen. Es wäre sehr zu wünschen, daß auch alte Meister in einer so billigen Sammlung reproduziert würden. Denn gewöhnlich sind solche Sammlungen für den Privatmann unerschwinglich teuer. „Wenn die Sachen nur nicht so teuer wären“, seufzte neulich ein Wiener Maler, als ich ihm eine

solche Sammlung zeigte. Vielleicht versucht doch einmal ein deutscher Verleger so ein wirklich verdienstliches Unternehmen. Dem Verleger LICHTENSTEIN aber unseren Glückwunsch und — recht großen Absatz, denn die Sammlung ist es wert.

THEODOR BRÖRING.

Byloff Fritz. *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern.* (Quellen zur deutschen Volkskunde. Herausgegeben von V. VON GERAMB und L. MACKENSEN. 6. Heft.) XIV + 194 SS. in 8°. Berlin (W 10) 1934. Verlag: WALTER DE GRUYTER & Co., Genthinerstraße 38. Preis: Mk. 13.—

Vorliegende Arbeit stellt eine wertvolle, sachkundige Bereicherung des im Titel bezeichneten Themas dar. An Hand eingehender archivalischer Forschungen und konsequent durch 30 Jahre fortgesetzter Sammeltätigkeit hat der Verfasser das Material eines geographisch begrenzten Gebietes teils ausführlich, teils regestenartig zusammengetragen und vom Standpunkt des Juristen zu beurteilen gesucht. „Mit strengster Unparteilichkeit niemandem zuliebe oder zuleide zu schreiben“ war ihm dabei Gesetz. Als Motive der Hexenverfolgung enthüllen sich unter anderem das Verlangen der Landbevölkerung nach Befreiung von der Landstreicherplage, der Wunsch der Gerichte nach Vermehrung ihrer Einnahmen, Wollust und Rachsucht einzelner, darunter verdorbener oder psychopathischer Kinder, die ihre eigenen Mütter dem Hexengericht auslieferten. Letzten Endes betrachtet der Verfasser den Hexenwahn als Krankheit, als geistige Volksseuche und lehnt deshalb ein allgemeines Schuldurteil ab.

Desto befremdlicher berührt die nach Inhalt und Form herbe Auslassung über die Scholastik. „Wie heute unbestritten feststeht“, heißt es S. 11, „ist die (Hexen-) Sabbatvorstellung mit allem, was daran hängt, Teufelsbund, -kult, -buhlschaft, ... Kinderfressen usw., ein Erzeugnis der scholastischen Theologie des Mittelalters. Mit jener naiven und kritiklosen Unbekümmertheit in der Verwendung wissenschaftlicher und pseudowissenschaftlicher Ergebnisse für die Praxis, die überhaupt als ein Charakteristikum der Scholastik anzusehen ist, haben die geistlichen Richter ... ihre Prozeßführung nach der scholastischen Dämonologie eingerichtet und mit den Zwangsmitteln des Inquisitionsprozesses triumphierend Geständnisse erzielt, die die Lehren der Theoretiker über Wesen, Eigenschaften und Fähigkeiten der bösen Engel voll bestätigten.“ Hier sollte nun Göttin Justitia nicht mit verbundenen Augen urteilen und ihren Juristen nicht gestatten, von dem Gewährsmann HANSEN mit „kritikloser Unbekümmertheit in der Verwendung wissenschaftlicher und pseudowissenschaftlicher Ergebnisse für die Praxis“ Behauptungen zu übernehmen, die mitunter als Charakteristikum antischolastischer Kreise anzusehen sind und die im vorliegenden Falle von Prof. Dr. G. M. MANSER in „Divus Thomas“, 9 (1922), sehr energisch und hinreichend ausführlich zurückgewiesen wurden.

Das hindert uns nicht, dem Verfasser für die sichtlich erstrebte Objektivität in der Darbietung seiner eigenen Forschungsergebnisse Anerkennung zu zollen.

J. KRAUS.

Friederichs F. Heinz. *Zur Kenntnis der frühgeschichtlichen Tierwelt Südwestasiens.* Unter besonderer Berücksichtigung der neuen Funde von Mohenjo-Daro, Ur, Tell Halaf und Maikop. (Der alte Orient, Bd. 32, Heft 3/4.) 45 SS. in 8°. Mit 26 Abb. Leipzig (C 1) 1933. Verlag: J. C. HINRICHS, Scherlstraße 2. Preis: Mk. 2.70.

FRIEDERICHS unterzog sich der sehr dankenswerten und lohnenden Aufgabe, die frühgeschichtliche Tierwelt, wie sie durch die erfolgreichen Ausgrabungen von Mohenjo-Daro, Ur, Tell Halaf und Maikop der Wissenschaft vermittelt wurde, unter besonderer

Berücksichtigung der Haustiere zu bearbeiten. Der geographische Begriff „Südwestasien“ läßt leider die an sich und zum Vergleich äußerst wichtigen Funde von Susa vermissen. In biologischen Fragen hätte FRIEDERICHs zweifellos manch grundsätzlichen Irrtum vermeiden können, wenn er sich rechtzeitig von den Irrtümern HILZHEIMER's freizumachen verstanden hätte. So leidet die Darstellung von FRIEDERICHs neben einer gewissen Unvollständigkeit des bearbeiteten Stoffes leider auch an zahlreichen biologischen Unmöglichkeiten, die die Zuverlässigkeit und damit den Wert der Arbeit für den Haustierforscher nicht wenig beeinträchtigen.

1. Mohenjo-Daro. Unberücksichtigt blieben die Prisca- und die Falconerhauszüchte, die Geflügel-, Schweine- und Hundezucht. FRIEDERICHs nahm auch keine Stellung zur Pferde- und Kamelzucht; obwohl in dem Werk von MARSHALL Zeugnisse dafür gebracht werden. Es hat sich jedoch gezeigt, daß beide Haustiere in der Kultur von Mohenjo-Daro fehlen.

Unter der Gruppe der Rinder wird zunächst das sogenannte „Unicorn“, das Einhorn, behandelt. FRIEDERICHs vertritt die ganz richtige Ansicht, daß es eine Reliefdarstellung des Rindes sei, wobei nur ein Horn zur Darstellung kam. Er ordnet es dem *bos primigenius* zu. Seiner Einteilung der „Unicorns“ in die genannte Form und *bos namadicus Falconer* kann ich nicht folgen. Die Unterschiede, die FRIEDERICHs dazu veranlassen, sind lediglich stilistischer Natur. Wegen der eigenartigen Nüsternform der „Unicorns“ kommt FRIEDERICHs zu der unglaublichen Auffassung, „ob sie das Produkt einer Kreuzung zwischen Ur und Büffel sein können“. Derartige Kreuzungen, die überall im Orient möglich gewesen wären, sind vollkommen ohne Erfolg; es kommt nicht einmal zu Paarungen. Unerwähnt bleibt für Mohenjo-Daro das Brachycerosrind, das in Abb. 2 wiedergegeben ist, und zwar in Hochzuchtcondition; es ist das kein primigenes Rind, wie FRIEDERICHs meint. Das Zebu war in seinen beiden Formen, kurz- und langhörig, auf beachtlicher Zuchthöhe angelangt. Was FRIEDERICHs über die Entstehung des Zebus als Anpassungsform an Wüsten- und Steppenleben unter Beziehung auf HILZHEIMER vorbringt, ist ein biologisches Märchen. HILZHEIMER war nach FRIEDERICHs zwar genötigt, festzustellen, „daß das Zebu in der üppigen Vegetation Indiens seine Steppenform nicht ganz verlieren könne“. Dazu ist zu bemerken, daß es seinen Höcker auch auf den fettesten Weiden überhaupt nicht verliert, weil es sich um ein genetisch bedingtes Merkmal handelt, das sich rein mendelistisch verhält und nichts mit einer Ernährungsmodifikation zu tun hat. Das Zebu war bestimmt schon im Wildzustande mit Höcker ausgestattet. Es ist ferner ganz ungeheuerlich, was FRIEDERICHs ebenfalls wieder unter bezug auf HILZHEIMER's Schule über die dem Zebu in manchen Schädelmerkmalen nahestehenden Kalmückenrinder schreibt: „Diese... zeigen in trockenen Landstrichen (gibt es Kalmückenrinder auch außerhalb trockener Landstriche? d. Ref.) auch jene Übergänge zum Fettbuckel, die auch beim Zebu auftreten, so daß möglicherweise (!! d. Ref.) in dieser Gruppe eine Übergangsform vom Primigenius- zum Buckelrind vorliegt...“ Diese Dialektik atmet HILZHEIMER'schen Geist, was FRIEDERICHs allerdings nicht zur Last zu legen ist, da er HILZHEIMER in seiner Verbiegung biologischer Tatsachen noch nicht erkannte. Bei den mittelasiatischen „Übergängen“ vom Zebu zum Kalmückenrind handelt es sich, wie der Referent an Ort und Stelle in Turkestan und Kasakstan sowie in Westsibirien feststellen konnte, um reine Kreuzungen bzw. Aufspaltungserscheinungen dieser Kreuzungen nach MENDEL. Es spricht ferner weder ein archäologischer noch ein haustiergeographischer Grund dafür, daß das Zebu aus Turkestan stamme, wie FRIEDERICHs meint. Es ist erst in sehr junger Zeit über Nordpersien nach Mittelasien gelangt. Man kennt es hingegen sehr früh aus Susa und aus Mohenjo-Daro. Beide Fundstätten sind vorläufig die ältesten mit jenen aus Belutschistan und dahin ist auch die erste Domestikation zu verlegen. Der indische Büffel wurde in der Form des Arnibüffels, nach den Darstellungen auf Siegeln, ebenfalls von den Indusleuten gehalten, wenn auch FRIEDERICHs meint, wie der Gaur, nur zu kultischen Zwecken. Jedenfalls begegnen wir der Büffel- und Gaurhaltung in der Induskultur und sind berechtigt, diese Haltung wenigstens als Beginn der Domestikation anzusprechen. FRIEDERICHs betrachtet den Gayal als die domestizierte Form des Gaur, was heute wohl

auch noch die herrschende Meinung sein dürfte. Der Referent besitzt jedoch zuverlässiges Material darüber, daß die Chin-Leute heute noch den Gayal als Kreuzung züchten aus der Hausrindkuh und dem Gaurstier, wobei auf diesen bis zur vierten Ahnengeneratione ingezüchtet wird. Vom Gayal wird dann lediglich das Fleisch sakral verspeist, Milch- oder Arbeitsnutzung kennen die Chin-Leute nicht.

Hinsichtlich der Schafzucht deutet die Funde von Mohenjo-Daro ebenfalls anders als FRIEDERICHs. Es ist zunächst vorhanden ein ausgesprochen hochgezüchtetes, langschwänziges und ungehörntes Feinwollschaf, das ohne Zwang als die Stammform unseres modernen Merinoschafes angesehen werden kann; ferner ein stark gehörntes Haarschaf, offenbar mit noch viel Wildblut (siehe Maikop). Dasselbe Bild vermitteln die Ausgrabungen von Susa und Ur. Was FRIEDERICHs auf Tafel 2, Abb. 8, zeigt, ist kein Zackschaf, sondern eine Falconerihausziege.

An Ziegen erwähnt FRIEDERICHs nur die Bezoarziege; es waren aber auch die Prisca- und die Falconeriziege gezähmt, letztere, wie der Referent an anderem Ort bereits zeigte, als eine Kreuzung der Wildfalconeri mit *prisca* oder *aegagrus*. Alle drei Formen werden sowohl in der Indus- als auch in der Susakultur gelegentlich stark behaart dargestellt, waren demnach in Zuchtwahl genommen. Texte beweisen, daß Schaf- und Ziegenwolle zu den feinsten und wertvollsten Geweben verarbeitet wurden.

Das Schwein tritt als stark behaartes, lang- und geradköpfiges Modell in der Induskultur auf. Daneben kommen Modelle vor, die ein fast haarloses Tier mit kurzem und stark eingeknicktem Kopf zeigen. Dies spricht dafür, daß das Schwein bereits in Zucht genommen war. Heute noch sind beide Typen kranilogisch scharf unterschieden. FRIEDERICHs läßt die Schweinezucht wie die folgende Hundezucht unberücksichtigt.

Die Hundezucht war, wie in Susa, bereits sehr mannigfaltig. Die Tonmodelle zeigen große, mastiffartige Hunde, kleine, pinscherartige Rassen, und den kurz- und krummbeinigen Dachshund. In Susa ist ein mächtiger doggenartiger Hund neben einem Spitz vorhanden.

Geflügel, und zwar in erster Linie das Haushuhn, das in zahlreichen Modellen vertreten ist, dürfte meines Erachtens in den Haustierstand übernommen worden sein. FRIEDERICHs weist auch auf Siegel mit Nashorn-, Tiger- und Elefantendarstellungen hin; seinen diesbezüglichen Ausführungen habe ich nichts beizufügen.

2. Ur: Das Rind ist als *bos brachyceros* gezähmt. Gelegentlich der Schilderung der Melkszene von Al-Ubeid hätte darauf hingewiesen werden können, daß hiemit eine ganz eindeutige Verbindung zum heutigen Mittelasien und Sibirien gegeben ist. Ich kann die Ansicht nicht teilen, daß „die Ahnahnahme von ANTONIUS und HILZHEIMER, der Ur habe seinen Domestikationsherd im Zwischenstromland gehabt..., an Berechtigung gewinnt“. Man darf nicht übersehen, daß es sich bei der sumerischen Stadtkultur bereits um eine Mischkultur mit Pflanzenernte und Hornvieh- bzw. Pferdezüchterobergesellschaft handelt. Als Kulturkreis der Hornviehzüchter ist aber Mittelasien unstreitig viel älter und vor allem ursprünglicher als Mesopotamien. Beachtenswert sind die Ausführungen, die FRIEDERICHs über die Pferdezucht der Sumerer macht. Er lehnt allerdings unter Bezug auf HILZHEIMER das Pferd für die Frühsumerer ab. Er deutet alle Equidendarstellungen als Maultiere. Dies mag für manche Darstellungen gelten, keinesfalls aber für die auf der Standarte von Ur wiedergegebenen Equiden, die nach der Ansicht des Referenten echte Pferde sind. Jedenfalls verfügt Ur in seiner ältesten Zeit über Pferd und Maultier; WOOLLEY gibt Texte, die erkennen lassen, daß auch der Esel als Tragtier verwendet wurde.

Viel zu wenig würdigt FRIEDERICHs die Schafzucht von Ur. Sie stand nach den Ausführungen von WOOLLEY auf sehr hoher Stufe. Es wurde neben einem kreishörnigen Haarschaf ein stark bewolltes, langschwänziges Schaf gezüchtet, ähnlich wie in Mohenjo-Daro und Susa. Die Ziegen erwähnt FRIEDERICHs für Ur überhaupt nicht. Und gerade diesbezüglich liegt eine Besonderheit vor. Es wurden alle drei Formen gezüchtet. Die moderne Angoraziege und die noch vor einem Jahrhundert sehr geschätzte Kaschmirziege (eine Jerdonikreuzung, vielleicht sogar eine domestizierte reine *C. falc. Jerdoni*) fußen unter anderem auch in der hochentwickelten Ziegenzucht

der Sumerer. Ja, es ist sogar der klassische Fall vorhanden, daß genau dieselbe Ziegenform, die aus dem Grab der Königin *Schub-ad* — der „Ziegenwidder in Gold, Lapilazuli und weißer Muschel“ — geborgen wurde, später in Ägypten erscheint und heute noch auf Sizilien als *Capra Girgentana* (nach MAGLIANO) in großen Herden gezüchtet wird. Die Übereinstimmung ist überraschend. Auch die Geflügelzucht war in Ur bereits heimisch und bildete einen Hauptzweig der Tierzucht. Eine besondere Göttin — *Bau* — wachte über ihr Gedeihen. FRIEDERICHs läßt diese Tatsache unberücksichtigt:

3. Der Tell Halaf: Der Ur soll nach FRIEDERICHs nicht gezähmt gewesen sein, ähnlich dem Hirsch, der Gazelle, dem Löwen und dem Strauß, die Jagdtiere waren. Als Pferd läßt FRIEDERICHs für Tell Halaf nur den Tarpan gelten, während der in Abb. 16 wiedergegebene Typ bestimmt kein Tarpan ist. FRIEDERICHs nimmt mit HILZHEIMER und GANDERT an, daß der Tarpan in Europa gezüchtet und über den Balkan und Kleinasien nach dem Tell Halaf, weiterhin nach Mesopotamien kam. Diese Ansicht ist durch die viel älteren Funde von Susa eindeutig widerlegt¹⁰. „Auch der Esel war den Hethitern bekannt“, FRIEDERICHs nimmt auch an, daß Maultiere gezüchtet wurden. Das Dromedar ist beritten abgebildet, bisher die älteste derartige Darstellung. Der Panther soll ebenfalls gezähmt gewesen sein. Es ist jedoch nicht richtig, wenn FRIEDERICHs schreibt, daß von den Hethitern die bisher ältesten Pferdedarstellungen bekannt seien. Die Reiter von Bohuslain aus Südwestschweden sind beträchtlich und der Reiter von Susa ist um mindestens 1000 Jahre älter. Das Schwein war auch den Tell-Halaf-Leuten als Haustier bekannt, vielleicht auch Huhn und Gans, die FRIEDERICHs als Jagdtiere deutet.

4. Maikop: Grundlegend ist zunächst, ob man die auf der Vase I dargestellte Landschaft als den Nordkaukasus betrachtet, wie es ROSTOVZJEFF und mit ihm FRIEDERICHs tut, oder ob man, wie der Referent, darin das Amu- und Syrdarjagebiet mit dem Aralsee im Norden und den Pamiren im Süden sieht. Die dargestellten Tiere und die Landschaft würden viel besser nach Mittelasien als nach dem Nordkaukasus passen. Die Vase betrachte ich entweder als Import (man vgl. eine entsprechende Vase mit Rentierdarstellung aus viel späterer Zeit in Ägypten, die ebenfalls von Mittelasien stammt) oder als Darstellung der mittelasiatischen Heimat des Künstlers bzw. des Kubanfürsten selbst. Zur Abbildung gelangten der langhörnige Ur mit liegendem Gehörn, wie er schon in Susa erscheint, ferner das Przewalskypferd, Löwe, Tiger, *ovis orientalis Gmelini*, *sus vitatus*, der gezähmte Panther und Schwimmvögel. Was FRIEDERICHs als Tur bezeichnet, halte ich für *gazella subgutturosa Güld.* Damit und aus Gründen, die im Rahmen dieser Besprechung nicht weiter erörtert werden können, halte ich die Herkunft der Vasen von Maikop aus Turkestan für gesichert, so daß alle Kombinationen, die FRIEDERICHs an ihre nordkaukasische Herkunft knüpft, meines Erachtens fallen müssen.

W. AMSCHLER — Wien.

Koch-Grünberg Theodor. *Am Roroima.* Bei meinen Freunden, den Indianern vom rosigen Fels. (Reisen und Abenteuer, Bd. 55.) 159 SS. in 8°. Mit 24 Abb. und 1 Karte. Leipzig 1934. Verlag: F. A. BROCKHAUS. Preis: geb. Mk. 2.50.

Am 8. Oktober 1934 waren es schon zehn Jahre, daß unser unvergeßlicher KOCH-GRÜNBERG auf einer Expedition in Vista Alegre seine Augen für immer schloß. Seine

¹⁰ Unter Würdigung der archäologischen Funde von Anau und der völkerkundlichen Ergebnisse aus Sibirien und Mittelasien erscheint Elam und mit ihm Ur als äußerstes südwestliches Ausstrahlungsgebiet einer sehr alten sibirischen Pferdezüchterkultur, die weit ins 5. Jahrtausend zurückreichen dürfte. FRIEDERICHs nimmt in diesem Zusammenhang ganz richtig Bezug auf GANDERT, HOMMEL, DE MECQUENEM und MENGHIN. Er scheint jedoch die einschlägigen Arbeiten von W. SCHMIDT, KOPPERS und GAHS, die sich gerade mit der Entstehung der Pferdezücht im mittelasiatisch-sibirischen Raum beschäftigen, nicht zu kennen.

Witwe übergab zu diesem Gedenktag dem deutschen Volk das vorliegende Büchlein, das im wesentlichen die ersten acht Kapitel von KOCH-GRÜNBERG's großem Werk „Vom Roroima zum Orinoco“ (Bd. I, Berlin 1917) enthält. Ein jedes Wort also wäre zu viel, das noch über den Wert des Inhalts dem Amerikanisten und Ethnologen etwas sagen wollte. In dieser wohlfeilen, aber schmucken Ausgabe sollte das Werk eines edlen deutschen Mannes den Weg in die breitesten Volkskreise finden. Uns interessiert vor allem in dem Büchlein die ausführliche Biographie KOCH-GRÜNBERG's. Darin wird es uns erneut zum Bewußtsein gebracht, welch ein Unglücksstern über den letzten Tagen eines unserer Besten stand. Sein fast plötzlicher Tod in der Vollkraft der Jahre wirkt um so tragischer, wenn es in der Biographie heißt: „KOCH-GRÜNBERG kannte die Gefahren des Rio-Branco-Fiebers. Er hatte vor einem längeren Aufenthalt an diesem Platze (Vista Alegre) gewarnt“ (S. 13).

GEORG HÖLTKE.

Williams Joseph J., S. J. Voodoos and Obeahs. Phases of West India Witchcraft. XVII + 257 SS. in 8^o. New York 1932. Lincoln Mac Veagh. The Dial Press. Price: \$ 3.—

Die zwei Worte des Buchtitels dürften nicht vielen Ethnologen bekannt sein. Es handelt sich um zwei westindische, geheimbundähnliche Sekten, die sich nach Wesen, Lehrinhalt und propagandistischen Zielen nicht einfachhin und leicht bestimmen lassen. Bunte Elemente wie Schlangenkult, Zauber, primitiver Spiritismus, Hypnotismus, Teufelsverehrung mischen sich ineinander, christliche Elemente sind sporadisch eingelagert; als rituelle Betätigungen erscheinen Opfer, Tänze, Ekstase. Urheimat ist das westafrikanische Gebiet der Aschanti und Dahome-Neger. Von dort sind die Grundideen und -formen zur Zeit des üppigen Sklavenhandels im 17. und 18. Jahrhundert mit den schwarzen Opfern nach Westindien gewandert und haben dort — *Voodoo* auf Haiti, *Obeah* auf Jamaika — unter den in Unmenschlichkeit entrechteten Negerschichten dankbaren Boden gefunden und sich in verschiedenen Nebenzweigen und Abarten weiter entfaltet. Auf Jamaika steht der *Obeah*-Bewegung ursprünglich der Myalismus als antagonistische Bewegung wie der Gegenzauber dem Zauber gegenüber; schließlich verfließen beide, weil innerlich nicht wesensfremd, ineinander. Die *Voodoo*-Bewegung hat im Don-Pedro-Kult, die *Obeah*-Richtung unter der emotionalen Inspiration des amerikanischen Methodismus in einem Revivalismus ihre Fortbildung gefunden.

Der Verfasser legt über die Entwicklung dieser beiden okkult-revolutionären Sklavenbewegungen, die bis ins 17. Jahrhundert zurückreichenden geschichtlichen Zeugnisse und staatspolitischen Dokumente vor und stellt die von der westafrikanischen Küste zur westindischen Inselwelt führenden Zusammenhänge heraus; und er tut dies mit einer — man muß es sagen — ermüdenden Gründlichkeit. Das Buch gilt wohl in erster Linie dem Volkskundler, der Ethnologe und Religionshistoriker findet Quellen und einiges Sachmaterial (Fetischismus, Schlangenkult) in Text und Anmerkungen. WILLIAMS selbst läßt sich, zu leicht in feuilletonistische Darstellungsweise hinein-geratend, manche wertvolle Gelegenheit entgehen, sein Material, das er nach so eifriger und gründlicher Sammelarbeit in Händen hält, unter ethnologisch-methodischen Gesichtspunkten durchzuarbeiten. Er hätte damit der Völkerkunde und Religionsgeschichte dankenswerte Dienste leisten können. Es seien da nur einige Hinweise gestattet: Um kulturgeschichtlich verstanden zu werden, hätten die beiden westindischen Bewegungen hineingestellt werden müssen in die Rahmendarstellung des primitiven Geheimbundwesens; der Schlangenkult hätte eine eingehendere Untersuchung verdient; seine mythologischen Grundlagen werden nur oberflächlich gesehen. Daß Schlangenkult und Sonne ursprünglich und ursächlich zueinander in Beziehung stehen, wird kaum aufrechterhalten werden können; noch weniger, daß die Verehrung der Schlangen letzten Endes durch die Ahnen, die man den Schlangen einwohnend glaubte, auf das Höchste Wesen hinführe. Sie ruht in ihrem Wesen und ersten Werden auf lunaren Vorstellungen. Mangels dieser Erkenntnis bleibt dann auch die Verbindung Schlangenkult — Menschenopfer —

Kannibalismus eine geschichtliche Tatsachenreihe ohne pragmatische Aneinanderbindung. Daß im westindischen Geheimbundwesen ein den Mysterienkulten charakteristisches Element: Zusicherung der Unverwundbarkeit (Unsterblichkeit) bzw. des Wiederauflebens nach dem Tode auftritt, ist von hohem Interesse und verdient kräftig unterstrichen zu werden. Der *Obeah*-Bund verwendet das Kreuz; möglicherweise — meint der Verfasser — ein Kontakt mit der christlichen Mission. Möglicherweise! Wahrscheinlicher als lunares Zeichen des viergeteilten Mondes. In der Bezeichnung des *Voodoo*-Menschenopfers „goat without horns“ ist mehr als ein bloßer euphemistischer Ausdruck zu vermuten. Hornlose Rinder, Ziegen sind lunarmythologische Dunkelmondtiere; zwischen Schwarzmond-Vorstellungen und Kannibalismus aber bestehen gewiß irgendwelche Berührungen, die ethnologischerseits bisheran keine nähere Beachtung gefunden haben.

Dem Ethnologen will es scheinen, als sei in dem vorliegenden Werk zuviel persönliches Interesse und wissenschaftliche Kraft an einen Gegenstand sekundären Ranges hingegeben worden.

L. WALK — Wien.

Birkeli Emil. *Hogsættet. Det gamle ondvege i religionshistorisk belysning* (Hochsitze. Das alte *Ondvege* in religionsgeschichtlicher Beleuchtung). 135 pp. Med 68 tegninger i teksten. Stavanger 1932. Dreyers Grafiske Anstalt.

Soviel heute über germanische Religion geschrieben wird, manche ihrer Teilgebiete präsentieren sich hartnäckig als *refugium ignorantiae*. Sooft sie angerührt werden, kehren die alten Redensarten wieder und man sieht, in diesem Punkte ist man wieder nicht vom Fleck gekommen. Ein Thema solcher Art, das allem bestehenden Interesse zum Trotz einer gründlicheren Aufhellung bisher nicht zugänglich war, ist der Ahnenkult unserer Vorfahren. Die literarischen Quellen versagen fast ganz, die archäologischen sind zu vieldeutig, am ehesten läßt sich noch aus den Volksbräuchen einiges erschließen. Diese sind denn auch, im glücklichen Verein mit der ethnologischen Vergleichung, die Grundlage für BIRKELI bei seinem von vornherein, schon durch die Fragestellung, verdienstlichen Versuch, das sterile Thema vom Ahnenkult der Germanen in einem wohlumgrenzten Detail zu beackern. Weil die Schrift in einem nordischen Dialekte, zum Unglück noch dazu im norwegischen, verfaßt ist, muß sie weiten Gelehrtenkreisen vorläufig leider unzugänglich bleiben. Und doch hat kein Geringerer als RUDOLF MUCH den Gedanken geäußert, es lohne sich wohl eine Übersetzung. Für absehbare Zeit ist damit kaum zu rechnen, daher soll hier, nicht zuletzt wegen des beträchtlichen völkerkundlichen Einschlages der Schrift, die kritische Besprechung an eine etwas ausführlichere Inhaltsangabe angeschlossen werden.

Die beiden einleitenden Kapitel (S. 1—9) sind, nicht allzu fruchtbar, der Terminologie gewidmet. Hinsichtlich der Etymologie möchte der Autor noch später (S. 118), angesichts der sich ihm klar ergebenden sachlichen Identität des *Ondvege* mit dem Hochsitz im heiligen Eck des Hauses, an dem der Zusammenhang mit den Ahnen, besonders mit dem Gründer des Hauses haftet, der Ableitung von *and*, d. i. Seele, das Wort reden. Die Sprachgeschichte zeigt aber klar, daß *ond* mit *and* nichts zu tun hat, sondern mit *ævi*, und daß das Ganze etwa soviel bedeutet wie: „An der Wand“. Tatsächlich ist das *Ondvege* ja auch eine an der Wand stehende Bank, die vorne Stützpfeiler und später eine Rücklehne hat, wie sich aus den beiden nächstfolgenden Abschnitten (S. 10—41) ergibt. Auf Grund der Untersuchungen von EILERT SUNDT kommt BIRKELI zum Schlusse, daß das *Ondvege* schon ursprünglich nicht an der Wand gegenüber dem Eingang stand, sondern in der nordöstlichen Ecke des Hauses. In dem prächtigen Kapitel V wird nun ausführlich geschildert, was an ehrerbietigem Brauchtum sich an diese Stätte knüpft, und schon vorher wurde angedeutet, was alles an sakralen Elementen von ihr ausgegangen sein mag. BIRKELI ist der Überzeugung, daß nicht nur die *ondvegissulur* (Säulen) im Kulthause im wesentlichen auf den Hochsitz in der Häuptlings-

halle zurückgehen, sondern auch die vereinzelt in freier Luft aufgestellten Stützen mit Götterhäuptern, aus denen die eigentlichen Götterbilder entstanden sein sollen. Der naheliegenden Frage, ob die privaten *Ondvege*-Stützen, entsprechend jenen Skulpturen an den öffentlichen, Ahnendarstellungen trugen, ob die Schnitzereien der Rücklehne konkrete Beziehungen inschriftlicher oder bildhafter Natur zu den Ahnengeistern hatten, tritt er erst im Kapitel VII (S. 64—108) näher, gestützt auf den inzwischen einsetzenden ethnologischen Vergleich, und sie wird dann bejaht. Nur für die ersten stehen auch einheimische Quellen zur Verfügung, der Kampf der Kirche gegen solche Ahnenstützen in den Konzilien und bis vor 200 Jahren noch nachweisbare Überreste von altheidnischen Ahnenpfosten, an die bestimmte Namen sich knüpften. Die Parallele der Rücklehnen mit den chinesischen Ahnentafeln muß als sehr fraglich gelten, denn es ist hier nur die Gestalt der Tafeln, aber nicht die Darstellungen und Eintragungen auf ihnen, als ähnlich zu bezeichnen. Auch daß irgendein Übergang von den Ahnenpfosten zu den eigentlichen Götterbildern geführt habe, in dem Sinne, daß bei den Germanen ursprüngliche Ahnenbilder allmählich zu Götterbildern vorgerückt seien, scheint mir nicht bewiesen. BIRKELI glaubt aber, dies zeigen zu können, indem er die bei Naturvölkern sich findenden Kultstützen in eine Reihe A—D ordnet (S. 75—82), von denen A der schmucklose Grabpfahl, der den Verstorbenen versinnbildet, B der mit symbolischen Zeichen und C der mit einem Kopfe versehene Pfosten ist. Erst D bilde den kritischen Wendepunkt zum Fetisch, bei dieser Form trete erst die Ganzfigur auf und ein verwickelter Beschwörungssystem hefte sich an sie, wodurch der Geist magisch gezwungen werden soll, seinen Wohnsitz im Bilde aufzuschlagen. Zumal diese vierte Stufe gegenüber den früheren nur an Hausstützen und nicht mehr im Freien sich finde, sei man berechtigt, an ihr den Umschlag des Ahnenbildes zum Götterbilde zu vermuten. Es ist aber die entwickelte Serie nur im künstlerischen Fortschritte eine wirkliche Entwicklungsreihe, in der religiösen Einschätzung ist die Kluft, die BIRKELI zwischen den drei ersten Formen und der vierten sehen will, hineingetragen, denn schon der einfache Pfosten gilt sowohl bei vielen Primitiven als auch bei den alten Germanen, wie gerade die Ausführungen BIRKELI's über „Hausstützen in neuerer Zeit“ (S. 82—108) erkennen lassen, als echter Geistersitz. Es ist nicht einzusehen, wie wir da von den Ahnen zu den Göttern kommen sollten.

Viel wertvoller erweisen sich die Gedankengänge des Autors über die religiöse Bedeutung des *Ondvege* selbst, d. h. der Bank im norwegischen Bauernhause (S. 46—48). Dieses *Ondvege* ist nicht nur der Ehrenplatz des Hausvaters, von dem er beim Erb-antritte feierlich Besitz ergreift und von dem aus er die wichtigsten familiären Entscheidungen und Rechtshandlungen vornimmt, es ist auch der Mittelpunkt der Familienfeiern, besonders zu Weihnachten, für das sich gerade an diesem Punkte der Zusammenhang mit dem alten *Jul*-Feste am deutlichsten zeigt. Entsprechend dem Charakter dieses *Jul*-Festes als Seelenfest wird eine Kanne Bier auf den Hochsitz gestellt für die Verstorbenen. Zur Eröffnung wird für den Urbauern, den Gründer des Hauses, eine Schale geleert und Gerste auf den Sitz geschüttet. An verschiedenen Orten, besonders aber in Telemarken, wird eine Figur, ein Strohmannchen (*Julsvenn*, d. h. Weihnachtsmann, auch *Julgubbe* oder *Julbiss* genannt), auf das *Ondvege* gestellt, mit Bier begossen und auch sonst mit Speise und Trank versehen. Die Zeremonien, die mit dieser Gestalt vorgenommen werden, weisen klar in die Richtung des Ahnenkultes. In Smaland wird Bettzeug auf den Hochsitz gelegt als Ruhestätte für den *jultomte*, der als Geist des *gardvorden* (Hofvorfahren) gedacht wird, man bereitet ihm förmlich das Bett. Mit geringerer Feierlichkeit kehren diese Zeremonien wieder auch zur Zeit der Sommer-sonnenwende und teilweise sogar an den Donnerstagen und Samstagen. So kann kein Zweifel sein, daß das *Ondvege* Kultstätte ist, an dem die Verbundenheit des Geschlechtes mit den Vorfahren haftet, nicht bloß Geistersitz, sondern auch Kraftzentrum; wird doch an manchen Orten das Kind nach der Taufe an dieser Stelle von der Mutter mittels Brot, das über dem Haupte des Kindes zu Bröseln zerrieben wird, für das Leben gestärkt und vor Gefahren, die aus der unsichtbaren Welt her drohen, bewahrt.

Dem Umstande, daß das heilige Eck in Norwegen von alters her gegen Nord-

osten gelegen ist, geht BIRKELI in einem eigenen Kapitel (VIII, S. 109—119) nach. Die Lösung sieht er in der besonderen Bedeutung, die der Norden als Seelenland bei den Germanen und vielen anderen europäischen Völkern hatte. Nach seiner Meinung könne diese Vorstellung aber nicht im Norden selbst entstanden sein (warum denn nicht? d. Ref.) und er gerät hier in die schlimmen Fahrstraßen der Panbabylonisten. Vielleicht hätte es ihn stutzig machen können, dieses Motiv aus Babylon zu beziehen, wenn ihm bekannt gewesen wäre, daß die gleiche Vorstellung, obwohl bei Naturvölkern tatsächlich sehr selten gegenüber der mütterrechtlichen Westrichtung und der älteren Ostrichtung, sich bei den nordwestamerikanischen Kwakiutl findet. Vor allem kann aber mit Rücksicht auf die jütischen Eichensarggräber keineswegs behauptet werden, daß in Skandinavien die Bestattung mit dem Kopf nach Westen und dem Blick gegen Osten sicher jüngeren Datums sei als die Bevorzugung der Nordlage. Es bedürfte einer sehr weit ausholenden Untersuchung, um diese Sache, über die keineswegs das letzte Wort gesprochen ist, zu enträtseln.

Trotzdem kann es BIRKELI nicht hoch genug angerechnet werden, daß er so ausgiebig von der völkerkundlichen Überschau für seinen Zweck Gebrauch gemacht hat, denn es ist dies zum Schaden der Forschung bis heute speziell auf dem Felde der germanistischen Religionshistorik ein wenig gepflegtes Verfahren. Nicht nur die Erkenntnis, daß der Ahnenpfahl mit dem Schädelkulte in inniger Beziehung steht, sondern vor allem die überaus interessante Feststellung, daß sowohl in Asien als in Afrika der Ahnenkult stark mit dem heiligen Eck im Hause zusammenhängt, fällt ihm als reife Frucht in den Schoß. Im übrigen ist BIRKELI freilich, obwohl er wenigstens geographisch und nicht wahllos vorgeht, der noch immer so beliebten Methode zum Opfer gefallen, mit dem ethnologischen Material zu illustrieren, statt kulturhistorisch zu horizontieren. Es kann uns nicht wesentlich fördern, wenn auf der einen Seite (S. 57) gesagt wird, daß wir für die in Frage stehenden Erscheinungen „je weiter nach Osten (von den Jugra-Völkern aus gesehen) zu immer primitiveren Formen kommen“ und dann wieder die Wurzel des *Ondvege*, wie ja auch richtig, im Megalithwesen gefunden wird (S. 65). Der schwerste Mangel der Arbeit zeigt sich denn auch darin, daß BIRKELI trotz der wiederholten anerkennenden Berufung auf HEINE-GELDERN's Megalithstudien die ihm damit gegebene Chance einer systematischen Aufhellung des germanischen Ahnenkultes von der Seite des Megalithkomplexes nicht einmal für sein kleines Teilthema voll ausgenützt hat. Die Aufgabe der Zukunft muß in diesem Belange darin gesehen werden, den aus dem nordischen steinzeitlichen Bauerntum erwachsenden Formen des Ahnenkultes jene klar gegenüberzustellen, die sich daraus nicht erklären lassen. Nach allem bisher Bekannten scheint es, daß vor allem die bei Indogermanen so typische Verehrung bis zum dritten Ahnen, wie sie in der *Rigthula* angedeutet und in China klassisch entwickelt ist, aus diesem Rahmen herausfällt.

ALOIS CLOSS — Wien.

Finn D. J. *Archaeological Finds on Lamma Island near Hong Kong*. Part I—V. Reprinted from the „Hong Kong Naturalist“. Vol. III (1932), Nos. 3 and 4; Vol. IV (1933), Nos. 1 and 2; Vol. V (1934), Nos. 1 and 2: —

Die urgeschichtlichen Funde auf der Lamma-Insel bei Hong Kong, über die D. J. FINN, S. J., in einer Artikelserie im „Hong Kong Naturalist“ berichtet, scheinen für unser Wissen um die Kulturgeschichte Südasiens von so großer Bedeutung zu sein, daß sie eine eingehendere Besprechung rechtfertigen. Dies um so mehr, als die Berichte FINN's in einer vielen europäischen Gelehrten unzugänglichen Zeitschrift erschienen sind.

Schon seit mehreren Jahren waren in den Sanddünen der Lamma-Insel gelegentlich Topfscherben und Steingeräte gefunden worden. Einige von FINN im Jahre 1932 begonnenen Versuchsgrabungen ließen eine überaus reiche Kulturschichte erkennen,

zeigten aber zugleich die Schwierigkeiten, zu einer befriedigenden Stratigraphie zu gelangen, da der Boden locker und brüchig ist und daher einzelne kleinere Objekte leicht in tiefere Schichten dringen. Im allgemeinen liegt die kulturhaltige Schichte etwa zwischen 2 und 6 Fuß unter der heutigen Oberfläche. In allen ihren Lagen finden sich neben Steingeräten auch Keramik und Bronze, wenngleich die Typen aus den oberen Straten nicht in den unteren vorkommen und umgekehrt.

Die Steinbeile sind sämtlich in die Kategorie jener Vierkantbeile zu rechnen, welche R. VON HEINE-GELDERN bekanntlich als die typischen Beile der Austronesier ansieht. Und zwar finden sich auf der Lamma-Insel nicht nur einfache, gerade Vierkantbeile, sondern auch Stufenbeile, Dreikantbeile und Schulterbeile des jüngeren, vermutlich unter Vierkantbeileinfluß entstandenen Typus. So sind hier schon fast alle jene Beilformen vertreten, die in Polynesien offensichtlich zum Komplex der Vierkantbeilkultur gehören. Hatte HEINE-GELDERN, der die Ausgrabungen bei Hong Kong wohl erwähnt, von ihren Ergebnissen aber noch keine genauere Kenntnis haben konnte, seinerzeit festgestellt, daß nur das formosanisch-philippinisch-nordcelebesische Gebiet alle für Polynesien charakteristischen Steinbeilformen vereinigt und dieses Gebiet daher als den Ausgangspunkt der oder einer polynesischen Wanderung angesehen, so ist nun auch die Küstengegend von Hong Kong diesem Gebiet zuzurechnen. Jedenfalls bilden die Funde von der Lamma-Insel ein wichtiges Bindeglied zwischen den schon bekannten Fundplätzen der Vierkantbeilkultur in Tonkin (Ba-xa, Maipha u. a.), im Yangtze-Tal und auf Formosa. Rein typologisch weisen die engsten Beziehungen einerseits nach Indonesien und Somrong-Sen und, was das Stufenbeil anbelangt, nach Polynesien. Bemerkenswert ist noch, daß einfache, gerade Vierkantbeile auf Lamma verhältnismäßig selten sind und die meisten Stücke solche Formen zeigen, die nach HEINE-GELDERN aus einer Mischung zwischen Vierkantbeil- und Schulterbeilkultur hervorgegangen sind.

Die Keramik von Lamma ist mit wenigen Ausnahmen von hoher Qualität und zumindest zum Teil auf der Töpferscheibe erzeugt. Sehr typisch sind fast kugelförmige Gefäße, deren untere Teil in einem korbähnlichen Behälter verfertigt wurde, wovon noch Mattenabdrücke zeugen. Die Linien um den Rand der Öffnung lassen aber erkennen, daß die Gefäße auf der Töpferscheibe vollendet wurden. Noch bemerkenswerter ist eine sehr dunkle, fast schwarze Ware, deren ganze obere Hälfte von einem eingeritzten Muster bedeckt ist, welches FINN das „Doppel-F-Muster“ nennt, weil es ungefähr einem großen F gleicht, dessen vertikaler Strich mit dem eines umgekehrten F zusammenfällt. Dieses Muster scheint nun aus einem Motiv entwickelt zu sein, das sich auf Bronzen der Prä-Hanzeit findet und gewöhnlich der Ch'inzeit, also der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. zugeschrieben wird. Die ganze Ware wirkt wie eine Imitation von Bronze; PELLIOU nennt sie „poterie des seigneurs“. Wenn die ungenügende Stratigraphie auch kein sicheres Urteil erlaubt, so hat es doch den Anschein, daß diese hochwertige Keramik allmählich zu einer Bauernware degenerierte, bei der Gedanken an Bronzeformen nicht mehr mitspielten.

Scheinbar in denselben Schichten wie die Steinbeile wurden bisher auch sechs Bronzebeile gefunden, die mehrere durchaus verschiedene Typen repräsentieren. Eines gleicht fast völlig den steinernen Vierkantbeilen, wobei es dem Typus des Riegelbeiles am nächsten kommt; ein anderes, ebenfalls massives, zeigt ziemlich stark ausgeprägte Randleisten. Die vier übrigen sind Tüllenbeile, teils mit verbreiteter und nur mäßig geschwungener, teils mit halbmondförmiger Schneide. Diese Bronzebeile sowie eine Gußform lassen darauf schließen, daß hier zu gleicher Zeit Stein- und Bronzegeräte erzeugt wurden. Und hatte HEINE-GELDERN schon erkannt, daß eine spätneolithische Mischkultur, die durch ein Nebeneinander von Elementen der Vierkantbeil- und der Schulterbeilkultur charakterisiert ist, in Hinterindien bis zur Bronzezeit gedauert hat, so ist das gleiche heute auch für Südchina wahrscheinlich gemacht, wo die Bronzezeit allerdings früher als in Hinterindien begann.

Einige andere Bronzeobjekte, so vor allem ein kleiner Dolch mit Drachengriff, stellen eine Verbindung zu der Kultur vom Gelben Fluß, d. h. zu der historischen chine-

sischen Kultur um 1000 v. Chr. dar. Woraus hervorgeht, daß die Ausstrahlungen dieser Kultur viel weiter nach Süden reichten, als bisher angenommen wurde. Mit Erfolg bemüht sich FINN, die engen Beziehungen der Bronzekultur von der Lamma-Insel zu An-Yang nachzuweisen. Insbesondere die Übereinstimmungen in der Ornamentik sind durchaus überzeugend.

Die Ausgrabungen bei Hong Kong sind noch nicht beendet und wir dürfen mit Recht hoffen, daß sie uns in den nächsten Jahren noch weitere für die Frühgeschichte Südostasiens wichtige Erkenntnisse vermitteln.

CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF — Wien.

Ferit Müfide. *Die unverzeihliche Sünde.* Ein Roman aus der Zeit der türkischen nationalen Erhebung. Verdeutscht und eingeleitet von OTTO SPIES. 170 SS. in 16°. Krefeld o. J. (1934). Verlag: GUSTAV HOHNS. Preis: Mk. 3.80.

Die nationale Revolution der Türkei liegt heute schon mehr als zehn Jahre zurück. Wir erinnern uns, daß sich das anatolische Volk um MUSTAFA KEMAL als Führer gegen den Vertragsentwurf von Sèvres scharte und sich zu einem erbitterten Freiheitskampfe erhob, der in dem griechisch-türkischen Krieg mit dem Siege der Türkei endete. Es folgte dann eine innere Aufbauarbeit, eine Kette von Reformen auf politischem, religiösem und kulturellem Gebiet, deren Geist besonders von der Jugend verstanden und getragen wurde. Erstaunlich hierbei ist, daß diese doch von ausländischen Vorbildern lernende Reformarbeit von einer nie erlebten Stärkung des nationalen Bewußtseins und der stolzen Besinnung auf völkische Werte begleitet war.

Diese Jahre des Freiheitskampfes und der Wiedergeburt haben auch in der Literatur ihren Niederschlag gefunden (vgl. S. 8 ff. der Einleitung). Ein Werk solcher Art ist uns durch die Übersetzung von OTTO SPIES zugänglich geworden, der in der Einleitung dazu über die politische und literarische Entwicklung der Nachkriegstürkei berichtet.

Uns interessiert vom kulturhistorischen Standpunkte nicht sosehr die novellistische Formung, welche die Dichterin dem politischen Geschehen gegeben hat; auch kommt weniger die literarhistorische Bewertung des Werkes in Betracht als eben die Tatsache, daß dieses Buch als Dokument für die geistige Haltung und kulturelle Wandlung der modernen Türkei zu betrachten ist, deren Wesenszüge — speziell auch hinsichtlich der Stellung der Frau im sozialen Ganzen — hier einen leicht faßlichen Niederschlag gefunden haben. Deshalb müssen wir O. SPIES für diesen Einblick in die äußere und innere Entwicklung der Türkei von heute und in ihre psychologische Lage dankbar sein, zumal da dieser Einblick mit so feinsinniger Einfühlung geboten wird.

HERMANN TRIMBORN — Madrid.

Schmidt W. *High Gods in North America.* Upton Lectures in Religion. Manchester College, Oxford 1932. VI + 148 pp. in 8°. Oxford 1933. At the Clarendon Press. Price: sh. 7/6-net.

Ein P. SCHMIDT „im Auszug“; aber ein ganzer P. SCHMIDT in der Durchsichtigkeit der Anlage, Straffheit des Aufbaues und methodischen Gliederung des Stoffes. Nach einem einleitenden Abschnitt über die vergleichende (kulturhistorische) Methode der Religionsgeschichte führt P. SCHMIDT seine Leser „the broad highway of concrete facts, and those too of quite unusual interest, often of exquisite beauty and astonishing majesty“. Auf Grund kulturhistorischer Sondierung der Einwanderungs- und Schichtungsverhältnisse Nordamerikas stellt der Verfasser als Zeugen ältesten Hochgottglaubens in den folgenden Abschnitten vor: die Nord-Zentralkalifornier (II, III), die Algonkin (IV, V, VI) und (Inland) Selish-Stämme (VII) mit ihren Glaubensvorstellungen, sitt-

lichen Auffassungen, Mythen (im besonderen den Schöpfungsmythen), kultischen und zeremoniellen Handlungen. In einem letzten Abschnitt, „Rückblick und Ausschau“, wird als das wertvollste Ergebnis der Untersuchungen auf nordamerikanischem Gebiete die Tatsache genannt: „that the very first men who immigrated into this continent, the first true discoverers of America, when they passed on from north-east Asia to north-west America over what is now the Behring Strait, then a continuous land route, bore with them in their hearts the belief in the one great God, creator of heaven and earth and man, and founder of the moral and social order of mankind.“ Die drei Hochgottreligionen Nordamerikas werden in ihrer historischen Aufstufung — (Inland-Selish-Stämme — Algonkin — Nord-Zentralkalifornier) mit den ihnen eigentümlichen wesentlichen Elementen, vorab hinsichtlich der Schöpfungsidee, vorgeführt. Über Nordamerika hinaus weist P. SCHMIDT zu den ältesten Stämmen der Erde und zeigt die wesentliche Gleichheit in den Anschauungen und Formen ihrer Hochgottreligion. Es ist eine Zusammenschau von wahrhaft überwältigender Größe.

Was P. SCHMIDT mit seiner Publikation wollte, ist nicht zweifelhaft: Fachkreisen, die heute noch unschlüssig und ablehnend abseits der kulturhistorischen Völkerkunde und Religionsgeschichte stehen, in knappen Strichen die dieser eigene Verfahrungsweise aufzuzeigen und deren Haltbarkeit, ja Notwendigkeit konkret an einigen wertvollsten Ergebnissen seiner jahrzehntelangen mühsamen Forschungsarbeit vorzuführen. Man kann nicht gut glauben, daß hier der Erfolg versagt bleiben sollte. Dem in der kulturhistorischen Religionsforschung Bewanderten, der des Verfassers Gesamtwerk kennt, schafft es eine ansprechende Stunde, bei Durchsicht dieses Bändchens zu sehen, wie ein P. SCHMIDT das Material, das er andernorts in breiter, fast erdrückender Fülle vorlegt, hier mit didaktischem Meistergeschick in knappe, auch dem ungeübten Auge übersehbare Formen zwingt.

Für die englischen Leserkreise dürfte das Buch über den Dogmatismus ererbter heimischer Religionsforschung hinweg zu einer Offenbarung werden. Wie aber wäre es, wenn man diese englische Ausgabe ins Deutsche rückübersetzte? Es gibt auch im deutschen Heimatvolk des Verfassers religionsgeschichtlich interessierte Kreise genug, die an den „Großen SCHMIDT“ nicht herankommen, denen aber eine solche kleine Ausgabe in einem Ausschnitt wesentliche Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschungsarbeit von einer unerhörten Neuheit und unabsehbaren Tragweite bildhaft vor Augen führen würde.

L. WALK — Wien.

Hoffmann John and van Emelen Artur. *Encyclopaedia Mundarica*. Vol. I—VIII (A—K). 2556 pp. in 8°. With 48 Plates. Bihar and Orissa, Patna 1930—1933. Superintendent, Government Printing.

Mit diesem umfangreichen Werke legt der bekannte, vor einigen Jahren verstorbene Jesuitenmissionar P. JOHN HOFFMANN das Ergebnis seiner reichen sprachwissenschaftlichen und völkerkundlichen Lebensarbeit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vor, nachdem er sich schon durch die Herausgabe einer Munda-Grammatik und verschiedener kleinerer Arbeiten zur Kultur der Mundas¹¹ einen Namen gemacht hatte.

P. HOFFMANN kam 1892 als einer der ersten Missionare der neuerrichteten deutschen Jesuitenmission nach Chota Nagpur. Bis zum Ausbruch des Weltkrieges wirkte er unermüdlich unter den Mundas als Missionar, Forscher und wahrer Freund der Eingebornen. Er verschaffte sich in dieser Zeit eine gründliche Kenntnis der Munda-Sprache und lernte die Sitten und Gebräuche, die religiösen Vorstellungen und die Rechtsanschauungen der Mundas wie kein zweiter kennen¹². Nachdem er bei Kriegs-

¹¹ Unter anderem Mundari poetry, music and dances. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, II, 5, Calcutta 1907. Principles of succession and inheritance among the Mundas. Journal of the Bihar and Orissa Research Society, I, 1915.

¹² SARAT CHANDRA ROY erkennt ebenfalls in seinem Werke „The Mundas and their country“ die Autorität HOFFMANN's in Munda-Fragen an.

beginn sein Arbeitsfeld verlassen hatte, begann er mit der systematischen Verarbeitung seiner Notizen und er konnte das große Werk noch vor seinem Tode abschließen. Obgleich er bei der endgültigen Redaktion von verschiedenen Jesuitenmissionaren in der Heimat und in Indien unterstützt wurde, ist die „Encyclopaedia“ doch das ureigenste Werk HOFFMANN's und als solches ein Monument deutscher Missionarforschertätigkeit. — Die ersten acht Bände, umfassend die Buchstaben A—K, sowie der Tafelband liegen nunmehr vor.

Die hervorragende Bedeutung des Werkes liegt in erster Linie auf linguistischem Gebiete. Das Werk ist als Lexikon Munda-Englisch angelegt, in der Reihenfolge des europäischen Alphabets. Unter Munda ist nur das Mundari (und seine Dialekte) verstanden, auf Vergleiche mit anderen Munda- oder Monkhmer-Sprachen wurde bewußt verzichtet. Die phonetische Wiedergabe erfolgte durch lateinische Buchstaben mit diakritischen Zeichen im Sinne des „Anthropos“-Alphabets. Bei fast allen Wörtern finden sich reiche grammatische und syntaktische Zusätze (Angabe von Verbalstämmen usw.), die durch eine Fülle von Beispielsätzen ergänzt und erläutert werden. Sprachforscher werden sich besonders für die zusammenhängenden Texte in Mundari interessieren; so ist z. B. die Asur-Legende, die in der Mythologie und Religion der Munda eine besondere Rolle spielt, im Urtext wiedergegeben (siehe unter *Hasur-kāni*). Es gibt sicherlich wenige Sprachen schriftloser Völker, die über ein so reiches Wörterbuch verfügen. Unter den Monkhmer-Sprachen steht es einzigartig da und wird hoffentlich der austroasiatischen Sprachwissenschaft neue Anregungen und einen neuen Auftrieb geben.

Steht so die linguistische Bedeutung des Werkes naturgemäß obenan, so hat HOFFMANN aber durch Einfügung alles dessen, was er über das wirtschaftliche, soziale, moralische und religiöse Leben der Mundas erfahren hat, das Buch zu einer wahren „Encyclopaedia Mundarica“ gemacht. Das erstaunlich reiche völkerkundliche Material ist unter vielen hundert Stichwörtern in Mundari auf das ganze Werk verteilt. Ein Sternchen erleichtert das Auffinden der besonders wichtigen Artikel. Alle Seiten der Kultur werden berücksichtigt, auffallend reichhaltig ist das Material über religiöse und soziale Anschauungen und Gebräuche (Hochzeitsriten, Opferbräuche, Feste), aber auch die materielle Seite der Kultur kommt nicht zu kurz. Es ist unmöglich, in Form einer Besprechung auf alles Wichtige hinzuweisen. Eine kurze Auswahl, die ein Bild von der Reichhaltigkeit und Gründlichkeit des Gebotenen geben mag, muß hier genügen.

Unter dem Stichwort *Ahū* werden wir darüber unterrichtet, daß die Munda den Milchgenuß nicht kennen, obgleich sie Büffel als Arbeitstiere, zum Ziehen des Pfluges usw. halten. Mit der Pflege und Wartung des Viehs sind die *Ahīr*, eine stammfremde Hirtenkaste, beauftragt, die dafür über die tierischen Produkte frei verfügen können.

Unter *Angir* werden die Strafen für die Personen angegeben, die entgegen dem Verbote innerhalb des Clans heiraten. In alter Zeit wurden die Übeltäter mit Asche beworfen (Sinnbild des Todes) und aus dem Dorfe vertrieben. Zum Zeichen des Austreibens wurde eine aufrechte Steinplatte an den Grenzen des Dorfes errichtet. Heute ist die Vertreibung verboten, aber die Übertreter des Exogamiegebotes dürfen heute noch keinen Gedenkstein für ihre Eltern aufrichten, auch für sie selbst darf kein Gedenkstein aufgerichtet werden.

Die Ehe ist im allgemeinen monogam, eine zweite Frau darf nur mit Erlaubnis der ersten genommen werden, wenn keine Aussicht mehr auf einen Sohn besteht. Die Jünglinge heiraten zwischen dem 15. und 20., die Mädchen zwischen dem 13. und 16. Lebensjahre (Stichwort *Ārandi*).

Stichwort *A-sār* bringt alle Daten über Bogen und Pfeil. Die Mundas kennen Pfeil- und Tonkugelbogen. Das Material für den Bogenstab ist heute vorwiegend Bambus, früher wurde das Holz eines gewissen Baumes vorgezogen. Die Sehnen bestehen aus Bambus und werden mittels Schnüren aus Sehne oder Pflanzenfasern hinter einen angeschnitzten Knopf des Bogenstabes eingehängt. Die Pfeile sind tangential gefiedert und weisen eine einseitige Kerbung auf.

Das Stichwort *Bā-parab* unterrichtet über das Blumenfest für die Ahnen. Diese Ahnenfeier besteht neben den übrigen religiösen Anschauungen der Mundas, die auf der Asur-Legende beruhen. Die *Pahan* (Dorfpriester), die ganz im Dienste und im Zeichen der Asur-Legende stehen, werden an diesem Tage zum Teil gar nicht herangezogen, sondern die Familienväter opfern im eigenen *adin* (dem Vorrats- und Kult-raum in jedem Munda-Hause). Interessant ist die Angabe, daß der Ahnenkult auch von der Frau des Hauses ausgeführt werden kann: CROOKE berichtet von den Mirzapur Kols, die offenbar nur ein hinduisierter Zweig der Munda sind, daß hier ebenfalls die Hauptfrau den Ahnen opfert.

Bid-diri und *Sasan-diri* sind die roh gearbeiteten Steinplatten, die heute noch von den Munda als Gedächtnis- oder Grabsteine aufgesetzt werden. Es findet sich die gleiche Kombination von liegenden und aufgerichteten Platten wie bei den Megalithdenkmälern in weiten Teilen Hinterindiens und Indonesiens (vgl. die Abbildung auf Taf. XL des Tafelbandes).

Der Glaube an *Wer-Menschen*, d. h. solche Menschen, die sich gelegentlich in Tiere, vor allem den Tiger verwandeln können, ist bei den Munda weit verbreitet (siehe *Candar-bandar* und *Ho-ro-kula*). Dieser Glaube steht mit dem Zauberesen in scharfem Gegensatz zu der Anschauung von *Singbonga*, dem höchsten Wesen.

Die Munda haben besondere Schlafhäuser für Knaben und Mädchen (*Giti-ora*). Die Knaben schlafen im Jungesellenhaus, die Mädchen in einem besonderen Haus unter Aufsicht einer älteren Frau oder Witwe.

Das Schwirrholz (*Har-hur*) ist nur noch ein Kinderspielzeug und besteht aus dem Flügel eines fliegenden Fuchses, der durch einen Bindfaden an einem Stab befestigt ist.

Unter dem Stichwort *Duran* findet sich eine ausführliche Abhandlung über Dichtkunst und Lieder der Mundas. Der Anhang zum Buchstaben *D'* enthält eine Darstellung der Munda-Musik (von P. HIPPEL, S. J.) mit vielen Notenbeispielen und Analysen.

Im achten Band ist eine 17 Seiten umfassende Monographie der Kharia hervorzuheben sowie eine ausführliche Darstellung der *Kilis*, der exogamen Klans der Mundas. HOFFMANN zählt 106 Klans auf, die er allerdings nicht für totemistisch hält, weil bei keinem ein klarer Abstammungstotemismus nachzuweisen ist. Das Fehlen dieses Abstammungstotemismus ist aber kein entscheidendes Kriterium gegen den Totemismus als solchen. Aus den zwölf Klanlegenden, die HOFFMANN (in Mundari mit Übersetzung) bringt, geht mit genügender Deutlichkeit hervor, daß zwischen dem Klan und seinem Tier usw. noch eine enge Verbindung besteht, dazu kommen die Tabuvorschriften, die HOFFMANN ebenfalls bestätigt, so daß man ohne Bedenken von einem echten Totemismus sprechen kann¹³. Zu S. 2430 ist zu bemerken, daß Exogamie ohne weiteres ohne Totemismus denkbar ist. Totemexogamie ist eben nur eine Form der Exogamie, deren es mehrere gibt¹⁴.

Ein besonderes Lob verdient der Tafelband, der auf 48 Tafeln den materiellen Kulturbesitz der Munda in exakten Zeichnungen (auch Detailzeichnungen) von P. LOUIS CARDON, S. J., und Bilder aus dem sozialen Leben in Photographie bringt. Die Tafeln bilden eine ideale Ergänzung des Textes und werden dem Fachmann um so willkommener sein, als in den meisten europäischen Museen Sammlungen von indischen Primitivvölkern fehlen.

Zum Schluß noch eine Anregung für die Herausgeber. Für alle diejenigen, die Material zu einer bestimmten Frage (z. B. Priestertum, Zauberei oder ähnlich) suchen, ist die Anlage des Buches nicht günstig. Alle Angaben sind unter eingebornen Stichwörtern aufgeführt, und die Interessenten müßten das ganze vielbändige Werk durchblättern, um das Gewünschte zu finden. Dieser Mühe werden sich aber die meisten

¹³ Vgl. H. NIGGEMEYER, Totemismus in Vorderindien. „Anthropos“, XXVIII, 1933, S. 407 ff., 579 ff.

¹⁴ NIGGEMEYER, a. a. O., S. 438.

nicht unterziehen und so bleiben die reichen Materialien ungenützt. Daher wäre es zu empfehlen, etwa als Beiheft oder als Anhang zum letzten Band ein Register der Kulturgüter in englischer Sprache beizufügen, wobei jedesmal die Stichwörter angegeben werden müßten, unter denen etwas zu finden ist. Durch ein Register dieser Art würde der Wert des Werkes für Ethnologen ganz bedeutend wachsen.

Unser an sich nicht reiches Material zur Kultur der indischen Primitivvölker ist durch dieses Werk wesentlich bereichert worden. Mit Interesse darf man, daher den noch fehlenden Bänden entgegensehen.

HERMANN NIGGEMEYER — Frankfurt a. M.

Herig Friedrich. *Hand und Maschine.* (Handbuch der Arbeitswissenschaft. Herausgegeben von FRITZ GIESE. IV. Bd. I. Teil.) 159 SS. in 8°. Mit 45 Abb. Halle a. S. 1934. Verlag: CARL MARHOLD. Preis: geh. Mk. 8.75; geb. Mk. 10.—.

Während die Ethnologen im allgemeinen gewöhnt sind, Werkzeuge bloß typologisch zu betrachten und Herstellungsverfahren gewöhnlich nur in rein beschreibender Weise darzulegen, zergliedert HERIG das Verhalten des Werkzeugs in seiner Beziehung zur Hand und zum zu bearbeitenden Gegenstand bis in alle Einzelheiten.

Nach einer kurzen Ausführung über die Physiologie und Mechanik der Hand beschreibt der Verfasser Gestaltung und Funktion von Handprothesen und leitet auf diese Weise sehr geschickt zu den Handwerkzeugen hinüber: diese werden auf Grund einer bereits früher von HERIG gegebenen Einteilung nach ihrer Hand- und Arbeitsseite untersucht.

HERIG unterscheidet nach der jeweiligen Funktion eine Greif-, Halte-, Form- und Prüfhand und dementsprechend auch die verschiedenen Werkzeuge. Für den Ethnologen werden besonders die Abschnitte über Werkzeuge mit einem und mit zwei Handgriffen und die über Primär- und Sekundärwerkzeuge von Wert sein. Wichtig ist es auch, daß HERIG aus dem reichen Schatze seiner Kenntnis von Handwerkzeugen, Maschinenwerkzeugen und Werkzeugmaschinen stets in der Lage ist, Vergleiche zwischen dem primitiven Werkzeug und dessen entwickelterem Abkömmling zu ziehen und bei jeder Art von Arbeitsbestätigung eine Einteilung nach ihren verschiedenen Unterstufen zu geben. Sehr willkommen ist deswegen auch die Zusammenstellung von Definitionen und Feststellungen, die der Verfasser in dem Kapitel „Manufaktologische Gesetzmäßigkeiten“ gebracht hat.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß HERIG seinem Buche die Lehre von der Organprojektion zugrunde gelegt hat. Soweit dies nur zur Erleichterung des Verständnisses mancher Beziehungen, also als Arbeitshypothese geschieht und so lange an dem Bildhaften des Vergleiches festgehalten wird, kann man hier zustimmen; die philosophischen Ergebnisse aber, die KAPP aus dieser Hypothese gezogen hat, wird man unbedingt ablehnen müssen.

HUGO TH. HORWITZ — Wien.

Der große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neu bearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. VIII. Bd. (Manschona—Osma.) 1696 Sp. Text. Mit 1651 Abb. Freiburg i. Br. 1934. Verlag: HERDER & Co. Preis: Halbleder Mk. 34.50; Halbfranz Mk. 38.—.

Ein Vergleich mit den entsprechenden Artikeln des alten Herder's Konversationslexikons zeigt, daß auch dieser Band Schritt gehalten hat mit der neueren ethnologischen Forschung.

In Zusammenfassungen, wie „Mensch“, „Melanesien“, „Neger“ wird das Kulturelle gegenüber dem Somatischen ausführlicher behandelt. Neu sind hier die Stichwörter

„Negerkunst“, „Negermusik“. Ethnologisches findet sich auch in kleinsten Artikeln. Unter „Matte“ erfährt man sogar, daß wertvolle Matten in Polynesien auch als Zahlungsmittel dienen; dazu ein weiteres Stichwort „Mattenkeramische Kulturen“. Das Geschichtliche des Messers bringt acht Zeichnungen von Messern, die bei Naturvölkern in Gebrauch sind. In der Musikgeschichte wird von heute noch bestehenden fremden Musikkulturen auf die Art früherer Musikübung geschlossen; ein eigenes Stichwort „Musikethnologie“. Theologische Themen, wie „Messias“, „Opfer“ erhalten eine Ergänzung „Völkerkundliches“.

Zu begrüßen ist vor allem, daß die Versuche der Ethnologie, das Nebeneinander in eine geschichtliche Tiefe zu bringen, einen deutlichen Niederschlag gefunden haben. Wie in den oben genannten, so besonders in den Artikeln „Menschenopfer“, „Mond in der Mythologie“ (neu), „Monotheismus“, „Mutterrecht“, „Mythologie“, „Naturreligion“ (neu), „Nomaden“.

Solche Aufgeschlossenheit wird dem Nachschlagewerk Freunde bringen.

FRIEDRICH BORNEMANN.



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1933. Mededeeling Nr. XXXIV, Afdeeling Volkenkunde Nr. 6. Amsterdam 1934.

Arriens C.: „Am Herdfeuer der Schwarzen.“ Carl Krah, Leipzig.

Bartlett Harley Harris: „The Sacred Edifices of the Batak of Sumatra.“ Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan. Nr. 4. Ann Arbor, Michigan 1934.

Baumann H.: „Die afrikanischen Kulturkreise.“ S.-A. aus „Africa“, Vol. VII, Nr. 2. London 1934.

Bell H. Earl and Royen William van: „An Evaluation of Recent Nebraska Finds. Sometimes Attributed to the Pleistocene.“ S.-A. aus „The Wisconsin Archeologist“, Vol. 13, Nr. 3. New Series. Milwaukee, Wis., 1934.

Beke Ö.: „Deutsche Fisch- und Pflanzennamen.“ S.-A. aus „Indogermanische Forschungen“, Bd. LII. Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des Régions avoisinantes 1932. Musée du Congo Belge Tervueren (Belgique). Publ. du Bur. de Doc. Ethnogr. Série I, Vol. II, Fascicule 2. Falk Fils, Bruxelles 1933.

Bibliography of the Orient (russisch). Nr. 2—4 (1933). Akademie Nauk, Leningrad, SSSR. 1934.

Birket-Smith Kaj: „Knud Rasmussen som Eskimo-Forsker.“ S.-A. aus „Geografisk Tidsskrift“, 37. Bind, 1.—2. Hefte, 1934.

Brandstetter Renward: „Die Kleindichtung der indonesischen Völker.“ Sprache, Komposition, Metrik, Gattungen und Arten. Aus dem Werk: „Wir Menschen der indonesischen Erde“, IX. Grundsteine zur all-indonesischen Literaturwissenschaft. E. Haag, Luzern 1934.

— — „Wir Menschen der indonesischen Erde.“ Nachtrag zu „Die Kleindichtung der indonesischen Völker.“ E. Haag, Luzern 1934.

Brauer Erich: „Ethnologie der jemenitischen Juden.“ Kulturgeschichtliche Bibliothek. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek, Bd. 7. Carl Winter, Heidelberg 1934.

Busch-Zantner Richard: „Die spanische West-Sahara.“ S.-A. aus „Geographische Zeitschrift“, 40. Jahrg. 1934, Heft 9.

Bushnell David I.: „Tribal Migrations East of the Mississippi.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 89, Nr. 12. City of Washington 1934.

Cohn Siegfried: „Das Leben als Synusie und seine Folgen für den Zusammenhang von Tuberkulose und Geisteskrankheiten.“ S.-A. aus „Fortschritte der Medizin“, 42. Jahrg. Nr. 20, 44. Jahrg. Nr. 38, 48. Jahrg. Nr. 26.

Danilewitsch Wasilj: „Archeologitschna Minmoschina Kiiwtschini.“ Archäologie des früheren Kiewer Gebietes. Kiew 1925 (russisch).

Delcuve Ghislener P.: „Kodi ti Dingo na Sungo Ngbandi.“ Buku I. Mmbeti me yakere. H. Dessain, Liège 1934.

Der Große Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. XVIII. Band. Spy—Tot. F. A. Brockhaus, Leipzig 1934.

Der Große Herder. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. VIII. Band: Maschona bis Osma. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1934.

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Publié sous la Direction de Marcel Viller, S. J. Assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Fascicule III. Anglaise (Spiritualité) — Ascèse, Ascétisme. Gabriel Beauchesne et ses Fils, Paris 1934.

- Dopsch Alfons:** „Die freien Marken in Deutschland.“ Verlag Rudolf M. Rohrer, Baden 1933.
- Dieseldorff Erwin P.:** „Explanatory Notes to the Lecture on the ‚Mayan Intercalary Systems‘ of the Calendar, to be given 3rd August 1934 at 11 a. m. at University College.“ „Ornaments which prove the Inter-relation of the Old Peruvian and the Maya Cultures.“ (Intern. Congress of Anthropol. and Ethnol. Sciences, Univ. College, London 1934.)
- Downes R. M.:** „The Tiv Tribe.“ Government Printer, Kaduna 1933.
- Drie en Twintigste Jaarverslag 1933.** Koninklijke Vereeniging „Koloniaal Instituut“, Amsterdam.
- Emory Kenneth P.:** „Stone Remains in the Society Islands.“ „Tuamotuan Stone Structures.“ Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 116 und 118. Published by the Museum, Honolulu, Hawaii 1933 und 1934.
- Falsirol Olindo:** „Contributo alla Ricerca Paleontologica sui Monti Lessini.“ S.-A. aus „Atti dell' Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona“, Serie V, Vol. XII, Anno 1934. La Tipografica Veronese, Verona 1934.
- Ferit Müfide:** „Die unverzeihliche Sünde.“ Ein Roman aus der Zeit der türkischen nationalen Erhebung. Verdeutscht und eingeleitet von Prof. Dr. Otto Spies. Gustav Honns, Krefeld 1934.
- Finn D. J.:** „Archaeological Finds on Lamma Island near Hong Kong.“ Part IV. S.-A. aus „Hong Kong Naturalist“, Vol. V, Nr. 1.
- — „Was Old Hong Kong in China?“
- Franke O.:** „Grundsätzliches zur Wiedergabe fremder Länder- und Ortsnamen im Chinesischen.“ S.-A. aus „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften“, phil.-hist. Klasse, 1934, XV. Berlin 1934.
- Frazer James George:** „The Fear of the Dead in Primitive Religion.“ Vol. II. Macmillan and Co., London 1934.
- Friederici Georg:** „Lehnwörter exotischer Herkunft in europäischen Sprachen.“ S.-A. aus „Zeitschrift für französische Sprache und Literatur“, Band LVIII, Heft 3/4. Wilhelm Gronau, Jena und Leipzig 1934.
- Probenius Leo:** „Kulturgeschichte Afrikas.“ Phaidon-Verlag, Wien 1934.
- Fulton William Shirley:** „Archeological Notes on Texas Canyon, Arizona.“ Contributions from the Museum of the Am. Indian Heye Foundation, Vol. XII, Nr. 1. New York 1934.
- Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar.** Femte följeden. Ser. A, Band III. Wettergen & Kerber, Göteborg 1934.
- Graf Lucia:** „Über Skelettfunde am Calanda“ (Kanton Graubünden). S.-A. aus „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol.“, Jahrg. 10, 1933/34. Bächler & Co., Bern 1934.
- Gregory Herbert E.:** „Report of the Director for 1933.“ Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 124. Honolulu, Hawaii 1934.
- Gross Feliks:** „Studies on nomadism and its influence on society, organisation and law.“ S.-A. aus „Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie“, 1934. Cracovie 1934.
- Gummere John Flag:** „The Neuter Plural in Vergil.“ Language Dissertations. Number XVII, March, 1934. Linguistic Society of America. University of Pennsylvania, Philadelphia 1934.
- Haddon Alfred C.:** „History of Anthropology.“ The Thinker's Library, Nr. 42. Watts & Co., London.
- Harrington John P.:** „A new Original Version of Boscana's Historical account of the San Juan Capistrano Indians of Southern California.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 92, Number 4. Washington 1934.
- Hedin Sven:** „Von Pol zu Pol.“ Rund um Asien. F. A. Brockhaus, Leipzig 1934.
- Hérédité et Races.** Les Éditions du Cerf, Juvisy (Seine-et-Oise).
- Herig Friedrich:** „Hand und Maschine.“ Karl Marhold, Halle a. S. 1934.
- Herskovits Melville J. and Herskovits Frances S.:** „Rebel Destiny.“ Among the Bush Negroes of Dutch Guiana. Whittlesey House, New York and London 1934.
- Hildebert Báya:** „Katekismo ne Ambanza.“ De Gruuthuuse Persen, Brugge (België).
- Hogbin Ian H.:** „Law and Order in Polynesia.“ Christophers, London 1934.
- Höltker Georg:** „Die Religion der Mexikaner.“ In „Der Fels“, 28. Jahrg., Heft 9/10. 1933/34.
- Howells William W.:** „Anthropometry and Blood Types in Fiji and the Solomon Islands.“ Anthropological Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXXIII, Part IV. New York City 1933.
- Huyen van, Nguyen:** „Les chants alternés des garçons et des filles en Annam.“ „Introduction a l'Étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du Sud-Est.“ Austro-Asiatika. Documents et Travaux. Tome III und IV. Paul Geuthner, Paris 1934.

- Imamichi Yomoji:** „Anthropologische Untersuchungen über das Skelett der Ota-Steinzeitmenschen.“ Anthropological Society of Tokyo. Anthropological Institute, Faculty of Science, Imperial University of Tokyo.
- Jacob Georg:** „Iskenders Warägerfeldzug.“ Ein iranischer Heldensang des Mittelalters aus Nizāmi's Iskendername. J. J. Augustin, Glückstadt.
- Jäger Josef:** „Rassenkundliche Untersuchungen in Franken.“ S.-A. aus „Fränkische Heimat“, Heft 4/1934. Spindler, Sommer & Schorr, Nürnberg-A. 1934.
- Kaiser Rudolf:** „Das Lebens-Dreieck.“ Hamburg 1932.
- Kalt Edmund:** „Biblische Archäologie.“ 2. Aufl. (Herders Theologische Grundrisse.) Herder & Co., Freiburg i. Br. 1934.
- Kalthoff Paul:** „Das Gesundheitswesen bei Aristoteles.“ Ferd. Dümmler's Verlag, Berlin und Bonn.
- Kern R. A.:** „De Partikel *Pa* in de Indonesische Talen.“ S.-A. aus „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië“. Deel 92, Afl. I. 1934.
- Khan Gul Muhammad:** „Baluchistan.“ Part I. — Report. Part II. — Imperial and Provincial Tables. (Census of India, 1931, Vol. IV.) Lahore 1934.
- Khoan Nguyễn van:** „Le Repêchage de l'Ame.“ Avec une note sur les Hòn et les Phách d'après les croyances Tonkinoises actuelles. S.-A. aus „Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient“, t. XXXIII, fasc. 1.
- Koch-Grünberg Theodor:** „Am Roroima.“ Bei meinen Freunden, den Indianern vom rosinigen Fels. F. A. Brockhaus 1934.
- Kozubovskij F. A.:** „Archäologische Untersuchungen auf dem Territorium Bogesu. 1930/32.“ Kiew 1933 (russisch).
- Krieg Hans:** „Chaco-Indianer.“ Ein Bilderatlas. Strecker & Schröder, Stuttgart 1934.
- Kroeber A. L.:** „Yurok and Neighboring Kin Term Systems.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 35, Nr. 2. Univ. of Cal. Press, Berkeley, Cal. 1934.
- Lagercrantz S.:** „Fish-Hooks in Africa and their Distribution.“ Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden. Nr. 12. Stockholm 1934.
- Leb Josef:** „Gedanken zur Volksbildung.“ Selbstverlag des Vereines Volkslesehalle, Wien 1934.
- Lemonnyer A., Tonneau J. et Troude R.:** „Précis de Sociologie.“ Éditions Publiroc, Marseille 1934.
- Lesser Alexander:** „The Pawnee Ghost Dance Hand Game.“ Columbia Univ. Contributions to Anthropology, XVI. New York 1933.
- Leser Paul:** „Fritz Graebner.“ In „Kölnische Zeitung“, Ausgabe C. Nr. 363 — Morgenblatt (1934).
- Leyder Jean:** „Les Pygmées de l'Ituri.“ S.-A. aus „Revue du Touring Club de Belgique“, 1^{er} août 1934. Bruxelles.
- — „Le to' de Dudowigo.“ (Ubangi.) S.-A. aus „Société Royale Belge de Géographie“, Nr. 1, 1934. Bruxelles.
- — „La Légende de Pobebe.“ (Ubangi.) S.-A. aus „Revue le Flambeau“, Juillet 1934. Bruxelles.
- Lindblom Gerhard:** „Kamba Riddles, Proverbs and Songs.“ Kamba Folklore. III. Archives d'Études Orientales, Vol. 20. Appelbergs Boktryckeriaktiebolag, Uppsala 1934.
- McAllister J. Gilbert:** „Archaeology of Kahoolawe.“ Bernice P. Bishop Museum. Bulletin 115. Published by the Museum, Honolulu, Hawaii 1933.
- McBryde Webster:** „Sololá: a Guatemalan Town and Cakchiquel Market-Center.“ Middle American Pamphlets: Nr. 3 of Publication Nr. 5 in the „Middle American Research Series“. Tulane University of Louisiana, New Orleans 1933.
- McInerny A. J.:** „The Role of the Deserts.“ The Channing Press, London 1933.
- Mead Margaret:** „Kinship in the Admiralty Islands.“ Anthropological Papers of Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXXIV, Part II. New York City 1934.
- Menges Karl:** „Volkskundliche Texte aus Ost-Turkistan.“ S.-A. aus „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften“, phil.-hist. Klasse, 1933, XXXII. Berlin 1933.
- Mesnil du Buisson du:** „La Technique des Fouilles Archéologiques. Les Principes Généraux.“ Paul Geuthner, Paris 1934.
- Minns Volume** sive opuscula quaedam praehistorica & archaeologica ad barbarorum praesertim regiones quae inter orientem et aquilonem spectant pertinentia. (Eurasia Septentrionalis Antiqua IX.) Helsinki 1934.
- Mühlmann Wilhelm E.:** „Soziologische Spekulation einer Adelskaste.“ In „Forschungen und Fortschritte“, X. Jahrg., Nr. 16.
- — „R. W. Williamson, Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia“, Besprechung. In „Deutsche Literaturzeitung“, Heft 33, 1934.
- Müller Reinhold F. G.:** „Über Pitta oder Galle, unter Bezug zur Tridosa-Lehre der altindischen Medizin.“ S.-A. aus „Janus“, XXXVIII. Jahrg. (1934). E. J. Brill, Leyde.

- Neuhaus P. K.:** „Das Höchste Wesen. Seelen- und Geisterglaube. Naturauffassung und Zauberei. Bei den *Pala* Mittel-Neumecklenburgs.“ In „Beobachtungen und Studien der Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu in der Südsee“, Bd. I. Katholische Mission, Vunapope, Südsee 1934.
- Nevermann Hans:** „Admiralitäts-Inseln.“ Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910. II. Ethnographie: A. Melanesien, Bd. 3. Hamburgische wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaften. Friederichsen, de Gruyter & Co., Hamburg 1934.
- Niedermann Max, Senn Alfred, Brender Franz:** „Wörterbuch der litauischen Schriftsprache.“ 10. Lieferung. Indogermanische Bibliothek. Carl Winter, Heiderberg 1934.
- Niedrmeyer Albert:** „Die Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung in der Sowjetrepublik.“ S.-A. aus „Zeitschrift der Reichsfachschaft deutscher Hebammen“, Heft 10, 1934. Elwin Staudé, Osterwiek am Harz.
- — „Aufgaben der Sozialhygiene für Gegenwart und Zukunft.“
- Nielsen Konrad:** „Lappisk Ordbok.“ Bind II. G—M. Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning. H. Aschehoug (W. Nygaard), Oslo 1934.
- Niggli-Hürlimann Berta:** „Die Gräberfunde von Oberburg.“ S.-A. aus: „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropol. u. Ethnol.“ 1933/1934.
- Plischke H.:** Besprechung von Bernatzik, Hugo Adolf, „Äthiopien des Westens“, in „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ 1934, Nr. 1/2, Berlin.
- Poisson Georges:** „Les Aryens.“ Payot, Paris 1934.
- Poll Max:** „Contribution à la Faune ichthyologique du Katanga.“ Annales du Musée du Congo Belge Tervueren (Belgique). C. Zoologie, Serie I, Tome III, Fascicule 3. Falk fils, Bruxelles 1933.
- Pospišil Francesco:** „La Moresca.“ Studio comparato con particolare riguardo all' Italia settentrionale. Romeo Prampolini, Catania 1934.
- Przeworski St.:** „Zagadnienia etniczne Luristanu w VIII w. przed Chr.“ (Die ethnischen Probleme von Luristan im 8. Jahrhundert v. Chr.) S.-A. aus „Bull. de l'Acad. Polonaise des Sciences et des Lettres“. Cracovie 1934.
- Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras. Dirigidas por Felix F. Outes, Serie A, II. Buenos Aires 1932.
- Révész Géza:** „Das Schöpferisch-Persönliche und das Kollektive in ihrem kulturhistorischen Zusammenhang.“ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933.
- Rose Herbert Jennings:** „Concerning Parallels.“ The Frazer Lecture 1934. Clarendon Press, Oxford 1934.
- Rosen Harold:** „Old High German Prepositional Compounds in Relation to their Latin Originals.“ Language Dissertations, Number XVI, March 1934. Linguistic Society of America. University of Pennsylvania, Philadelphia 1934.
- Saller K.:** „Die deutsche Rasse.“ In „Geistige Arbeit“, Nr. 15, 1934.
- — „Die Rassengeschichte der Bayrischen Ostmark.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Konstitutionslehre“, 18. Bd., 3. Heft. Julius Springer, Berlin 1934.
- — „Rassenkunde des Eichsfeldes.“ S.-A. aus „Unser Eichsfeld“, XXIX. Jahrg., Nr. 8. Aloys Mecke, Duderstadt 1934.
- Seligman C. G.:** „Egypt and Negro Africa.“ George Routledge and Sons, Ltd., London 1934.
- Serrano Antonio:** „Material arqueológico del Neuquen.“ In Zeitschrift „Quid Novi?“, Año II, Nr. 6, Rosario 1934.
- — „Etnografía Antigua de Santiago del Estero Siglo XVI.“ Jacobo Peuser, Buenos Aires 1934.
- Sharpe Elizabeth:** „The India that is India.“ Luzac & Co., London 1934.
- Sohier A.:** „La Dot en droit coutumier congolais.“ Editions de la Revue Juridique du Congo Belge. Elisabethville 1934.
- Suzannah B. and Vaillant George C.:** „Excavations at Gualupita.“ Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXXV, Part I. New York City 1934.
- Sydow Eckart v.:** „Das Panther-Ornament auf den Panzern von Benin.“ S.-A. aus „Ethnologischer Anzeiger“, Bd. III, Heft 5, 1934.
- Schapera I.:** „Western Civilization and the Natives of South Africa.“ George Routledge and Sons, Ltd., London 1934.
- Schebesta Paul:** „Vollblutneger und Halbzwerge.“ Forschungen unter Waldnegern und Halbpymäen am Ituri in Belgisch-Kongo. Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1934.
- Scheibe Eva:** „Siedlungsgeographie der Insel Ösel und Moon.“ Schriften der Deutschen Akademie, Heft 17. Ernst Reinhardt, München 1934.

- Schlaginhaufen Otto:** „Ein menschlicher Skelettfund in Luzern.“ S.-A. aus „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthrop. u. Ethnol.“ 1933/34.
- — „Über familiäres Vorkommen der Überstreckbarkeit der Gelenke der Hand.“ S.-A. aus „Eugen-Fischer-Festband“ (Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropologie, Bd. XXXIV), 1934.
- — „Das hallstättsche Skelett von Othmarsingen (Kt. Aargau) und der Hallstattmensch auf dem Boden der Schweiz.“ S.-A. aus „Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Ges. in Zürich“, LXXIX (1934).
- Schmitz Peter, Dr.:** „Die modernen eugenischen Bestrebungen in theologischer und soziologischer Beleuchtung.“ „Tyrolia“-Verlag, Innsbruck 1934.
- Schram L.:** „Le Mariage chez les T'ou-Jen du Kan-Sou (Chine).“ Variétés Sinologiques, Nr. 58. T'ou-Sè-We — Zi-Ka-Wei, Changhai 1932.
- Schütte Gudmund:** „Our Forefathers, The Gothonic Nations.“ 2 Vols. Cambridge University Press, London 1929, 1933.
- Stern Bernhard J.:** „The Lummi Indians of Northwest Washington.“ Columbia University Press, New York 1934.
- Steward Julian H.:** „Two Paiute Autobiographies.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 33, Nr. 5. Univ. of Cal. Press, Berkeley, Cal., 1934.
- Streit Robert und Dindinger Johannes:** „Missionsliteratur Indiens und Indonesiens 1800 bis 1909.“ Bibliotheca Missionum, VIII. Bd. Veröffentlichungen des intern. Inst. f. missionswissenschaftliche Forschung. Franziskus - Xaverius - Missionsverein, Aachen 1934.
- Taylor Griffith:** „The Ecological Basis of Anthropology.“ S.-A. aus „Ecology“, Vol. XV, Nr. 3.
- Im Thurn Everard:** „Thoughts, Talks and Tramps.“ Edited with a Memoir by R. R. Marett. Oxford University Press. Humphrey Milford, London 1934.
- Unwin J. D.:** „Sex and Culture.“ Oxford University Press, London 1934.
- Verhandlungen des XXIV. internationalen Amerikanisten-Kongresses Hamburg. Friedrichsen, de Gruyter & Co., m. b. H., Hamburg 1934.
- Vouga P.:** „Classification du Néolithique Lacustre Suisse.“ S.-A. aus „L'Indicateur des Antiquités Suisses“, 1929, Nr. 2 et 3.
- — „Le Néolithique Lacustre Ancien.“ Paul Geuthner, Paris 1934.
- Waterman T. T. and Kroeber A. L.:** „Yurok Marriages.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethnol., Vol. 35, Nr. 1. Univ. of Cal. Press, Berkeley, Cal., 1934.
- Weitzner Bella:** „The Hidatsa Earthlodge.“ Anthropol. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXXIII, Part V. New York City 1934.
- Westermarck Edward:** „Three Essays on Sex and Marriage.“ Macmillan and Co., London 1934.
- W(ille) J.:** Besprechung zu Royen Gerlach, Dr., Die Nominalen Klassifikationssysteme in den Sprachen der Erde, in „Onze Taaltuin“, derde Jaargang, Nr. 2, Rotterdam 1934.
- Witte G. F. de:** „Reptiles récoltés au Congo Belge par le Dr. H. Schouteden et par M. G. F. de Witte.“ Annales du Musée du Congo Belge Tervueren (Belgique). C. Zoologie, Série I, Tome III, Fascicule 2. Falk fils, Bruxelles 1933.
- Wölfel Dominik Josef:** „Historische Anthropologie in ihrer Anwendung auf die Kanarischen Inseln.“ S.-A. aus „Eugen-Fischer-Festband“ (Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop., Bd. XXXIV), 1934.
- Wolfenden Stuart N.:** „A Specimen of the Kûlung Dialect.“ S.-A. aus „Actorum Orientalum“, Vol. XIII.



Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Aethiopica (New York). II.

2: Grébaut S., Édition des spécimens poétiques recueillis par Juste d'Urbain et ajoutés à sa grammaire éthiopienne. — Nollet G., Les miracles de Gabra-Manfas-Qedous. — Grébaut S., Notes de grammaire éthiopienne. — Notes morphologiques de lexicographie. — 3: Grébaut S., Examen paléographique du ms. éthiopien Nr. 5 du Trocadéro. — Notes de grammaire éthiopienne. — Prière magique contre la pleurésie. — Leiris M., Le culte des zârs à Gondar.

Africa (London). VII/3.

Meek C. K., The Kulu in Northern Nigeria. — Junod H. Ph., Les Cas de Possession et l'Exorcisme chez les Vandau. — Crazzolara P. P., Die Bedeutung des Rindes bei den Nuer. — Perham Margery, A Re-Statement of indirect Rule. — Hunter Monica, Methods of Study of Culture Contact. — Doke C. M., Lamba Literature. — Westermann D., A Standard Hausa Dictionary.

American Anthropologist (New Haven, Conn.). XXXVI/2.

Oberg Kalervo, Crime and Punishment in Tlingit Society. — Hambly Wilfrid Dyson, Occupational Ritual, Belief, and Custom Among the Ovimbundu. — Osgood Cornelius, Kutchin Tribal Distribution and Synonymy. — Blish Helen H., The Ceremony of the Sacred Bow of the Oglala Dakota. — Eggan Fred, The Maya Kinship System and Cross-Cousin Marriage. — Mumford Bryant W., The Hehe-Bena-Sangu Peoples of East Africa. — Butler Mary, A Note on Maya Cave Burials. — Michelson Truman, The Identification of the Mascoutens. — Winston Ellen, The Alleged Lack of Mental Diseases Among Primitive Groups. — Jessup Morris K., Inca Masonry at Cuzco.

Anales del Museo Nacional de Arqueologia, Historia y Etnografia (Mexico).

Epoca 4 a, Tomo VIII, Nr. 4. Tomo 25 de la colección.

Caso Alfonso, Idolos Huecos de Barro de Tipo Arcaico. — Noguera Eduardo, Códices Precolombinos y Documentos Indígenas posteriores a la Conquista. — Núñez y Domínguez José de J., Documentos Inéditos acerca de Bernal Díaz del Castillo. — Mendizábal Miguel O. de, Los Otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México. — Orozco Federico Gómez de, El Primitivo Escudo de Armas de Oaxaca. — Caso Alfonso, Las Tumbas de Monte Albán. — Castañeda Daniel y Mendoza Vicente T., Percutores Precortesianos. — Weitlaner Roberto, Dialecto Otomí de Ixtenco, Tlaxcala. — Casanova Gonzáles, P., Los Hispanismos en el Idioma Azteca.

L'Antiquité Classique (Louvain). III/1.

Delatte A., Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques. — Peremans W., Notes sur l'histoire romaine avant l'invasion des Gaulois.

Antiquity (Gloucester). VIII/30.

Garrod Dorothy A. E., The Stone Age of Palestine. — Meston A. L., Aboriginal Rock-Carvings in Tasmania.

Anthropological Papers of the Museum of Natural History (New York).

Vol. 33/4: Moss W. L., Anthropometry and Blood Types in Fiji and the Solomon Islands. — Vol. 34/2: Mead M., Kinship in the Admiralty Islands.

L'Anthropologie (Paris). XLIV/3—4.

Nedrigayloff O., Les caractères physiques des Bulgares du Sud de l'Ukraine. — Buining D. J., Recherches sur les groupes sanguins aux Indes néerlandaises.

Anthropologischer Anzeiger (Stuttgart). XI/1—2.

Sitsen A. E., Über die Schädelform der Javaner. (Ein Beitrag zur unabsichtlichen Mißbildung des Schädels.) — Weninger Margarete, Beziehungen zwischen Körperbau und morphognostischen Merkmalen des Gesichtes bei westafrikanischen Negern. — Fleischhacker Hans, Untersuchungen über das Hautleistensystem der Hottentotten-Palma.

Archiv für Orientforschung (Berlin). IX/4.

Douglas van Beuren E., A Clay Relief in the 'Iraq Museum. — Bossert Helmuth Th., Nischan-Tepe und Nischan-Tasch. — Grumach E., Lydische Studien.

Archivum Historicum Societatis Jesu (Romae). III/II (1934).

Pasquale d'elia, S. J., Quadro storico sinologico del primo libro di dottrina cristiana in cinese.

Archiv Orientální (Praha). VI/2 (1934).

Gordon C. H., Aramaic magical bowls in the Istanbul and Baghdad Museums. — San Nicolò M., Parerga Babylonica, XIII—XIV. — Oszttern S. P., Zum Problem: Islam und Parsismus. — Bhattacharya V., Loan words in Tibetan. — Friedrich J., Alte und neue hethitische Wörter. — Grohmann A., Probleme der arabischen Papyrusforschung, II. — Hrozný B., Les plus anciens rois et l'habitat ancien des Hittites hieroglyphiques.

Asia Major (Leipzig). X/1.

Poppe N., Über die Sprache der Daguren. — Alexeiev B. A., Der Schauspieler als Held in der Geschichte Chinas. — Haenisch E., Die Abteilung „Jagd“ im fünfsprachigen Wörterspiegel. — Fuchs W., Frühmandjurische Fürstengräber.

Baeßler-Archiv (Berlin). XVII/2 (1934).

Kohl Louis von, Die Grundlagen des altchinesischen Staates und die Bedeutung der Riten und der Musik.

Bernice Pauahi Bishop Museum (Honolulu).

Bull. 115: McAllister J. G., Archaeology of Kahoolawe. — 116: Emory K. P., Stone Remains in the Society Islands. — 117: Skottsberg C., Astella and Pipturus of Hawaii. — 118: Emory K. P., Tuamotuan Stone Structures. — 119: Ladd H. S., Geology of Vitilevu, Fiji. — 120: Wilder G. P., The Flora of Makatea. — 121: Jacot A. P., Some Hawaiian Oribatoidea (Acarina). — 122: Te Rangi Hiroa (P. H. Buck), Mangaian Society.

Bantu Studies (Johannesburg). VIII/2 (1934).

Krige J. D., Bride-wealth in Balobedu Marriage Ceremonies. — Hambly W. D., Hunting Customs of the Ovimbundu. — Mahlobo G. W. K. and Krige Eileen J., Transition from Childhood to Adulthood amongst the Zulus. — Jones J. D. Rheinallt and Saffery A. L., Social and Economic Conditions of Native Life in the Union of South Africa.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië (s'Gravenhage). Deel 92/1. Aflevering.

Huetting A., Supplement op het Tobeloreesch woordenboek. — Kern R. A., De partikel van *pa* in de Indonesische talen.

Bolletino della R. Società Geografica Italiana (Rom). XI/4—5.

Zavattari E., Relazione preliminare sulle ricerche di biologia sahariana compiute nel Fezzàn.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).

I (1933), 1: A. S., Le Rendement des Juridictions Indigènes. — Simons E., Coutumes Indigènes relatives au dommages-intérêts dans l'Urundi. — Hamoir P. et Sohier A., Restitutions et dommages-intérêts dus en vertu des usages locaux. — Buggenhout

H. van et Wens A., Coutumes d'Initiation: le *Kisungu*. — 2: Coutumes Indigènes: l'Exogamie. — **Sohier A.**, Enquête sur le droit coutumier. — **Wauthion R.**, Le droit coutumier des Bena Bayashi. — **Ryck de**, Les coutumes judiciaires des Lalia. — 3: **Ryck de**, Les coutumes judiciaires des Lalia. — **Devers R.**, Fiançailles et mariage chez les Ndembo. — **Wauthion R.**, Enquête sur le droit coutumier. — 4: **Verbeken A.**, Le mariage chez les tribus d'origine Babemba. — **Arenbergh P. van**, Note sur la Procédure du Tribunal de chefferie de Kaponda. — **Sohier A.**, Intervention d'Européens pour assister les parties devant les Juridictions Indigènes. — Les aveux des indigènes. — **Marchal R.**, Mœurs et croyances des Balamba. — **Malderen A. van**, Enquête sur le droit coutumier. Le droit coutumier des Bazimba. — 5: **Sohier A.**, Esclavage et Juridictions Indigènes. — **Marchal R.**, Mœurs et croyances des Balamba. — **Malderen A. van**, Enquête sur le droit coutumier. — 6: **Sohier A.**, Juridictions Indigènes et Mariage chrétien. — **Simons E.**, Coutumes Indigènes relatives aux dommages-intérêts dans l'Urundi. — Rapports de Droit Privé entre indigènes et non-indigènes. — **Marchal R.**, Mœurs et croyances des Balamba. — **Beaucorps R. P. de**, Les Bayanshi du Bas-Kwilu. — **Peigneux**, Enquête sur le Droit Coutumier: le Droit Coutumier du groupe „Combe-Matadi“. — II (1934), 7: **Sohier A.**, L'Evolution des Coutumes. — **Marchal R.**, Mœurs et croyances des Balamba. — **Beaucorps R. P. de**, Les Bayanshi du Bas-Kwilu. — **Peigneux F.**, Enquête sur le Droit Coutumier: le Droit Coutumier du groupe Combe-Matadi. — 8: **Sohier A.**, Le mariage coutumier Congolais. — **Marchal R.**, Mœurs et croyances des Balamba. — **Galdermans G.**, La Justice chez les Bakumu. — **Boeck J. de**, Le mariage chez les Ekonda. — **Sips V.**, Enquête sur le Droit Coutumier: le Droit Coutumier des Balumbu du Sud. — 9: **Moeller A.**, L'organisation judiciaire coutumière chez les pasteurs du Kivu. — **Sohier A.**, Juridictions Indigènes et Mariage chrétien. — **Lenaerts L.**, Les Dommages-Intérêts au Ruanda. — **Mol van**, Le Mariage chez les Mambutu. — **Sips V.**, Enquête sur le Droit Coutumier: le Droit Coutumier des Balumbu du Sud. — **Maron A.**, Organisation Judiciaire et Procédure des Bazimba. — **Devers R.**, Le Rite d'Initiation *Kizungu* dans le Sud de la Lulua. — 10: **Sohier A.**, La dot en droit coutumier congolais. — **Moeller A.**, Les diverses sortes de cheptels dans le droit coutumier des Pasteurs du Kivu. — **Mol van**, Le Mariage chez les Mambutu. — **Grévisse F.**, Enquête sur le Droit Coutumier: le Droit Coutumier des Balebi. — **Galdermans**, Crimes et Superstitions Indigènes: quelques Coutumes des Bakumu: I. le *Mpunzu*; II. le *Bafase*.

Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française (Paris). XVI.

1: **Bourgeau J.**, Notes sur la coutume des Sérères du Sine et du Saloum. — **Urvoy Y.**, Histoire des Oulliminden de l'Est. — **Vendeix J.**, Note sur la principale divinité chez les Sénoufo et Bambara. — Etude sur les fiançailles chez différentes peuplades de l'Afrique Occidentale. — Fêtes des semailles et des moissons chez les paysons sénoufo. — 2: **Rousseau R.**, Le Sénégal d'autrefois. Etude sur le Cayor. — **Y.**, Les témoins d'une civilisation ancienne dans le Cercle de Tahoua. — 3: **Ahmadou Ba**, Contribution à l'histoire des Régueibat.

Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro (Paris). Nr. 6 (1933).

Leenhardt Maurice, Le Masque Calédonien.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich). X (1933/1934).

Graf Lucia, Über Skelettfunde am Calanda (Kt. Graubünden).

Ciba-Zeitschrift (Basel).

Nr. 2 (1933): **Leser Paul**, Wie Kinder getragen werden. — Nr. 10 (1934): **Speiser F.**, Indianer! — **Andrae K. R.**, Über die Heilkunde der Indianer. — **Krickeberg Walter**, Das Schwitzbad der Indianer. — Blutentziehung und blutige Kasteiung bei den amerikanischen Indianern. — Nr. 12: **Plischka Hans**, Ärzte als Entdecker und Erforscher Afrikas. — **Lehmann Fr. Rud.**, Der Anteil von Ärzten an der Erforschung Australiens und der Südsee. — **Heydrich Martin**, Ärzte als Entdecker und Forscher in Asien. — **Termer Franz**, Ärzte als Entdeckungsreisende in Amerika.

Congo (Bruxelles). 1934.

I/5: **Tanghe B.**, Les Mbangi (Babangi) et leurs apparentés dans l'ancien district de l'Ubangi. — **Pagès A.**, La vie intellectuelle des Noirs du Ruanda: Chants nuptiaux. — **Cleene N. de**, Volkenkunde en koloniale Staatskunde. — **Flament E. B.**, Contribution

à l'étude des Babunda. — II/1: **Moeller A.**, Blancs et Noirs au Congo Belge. — **Schwetz J.**, Un voyage médical et paramédical dans la forêt de l'Ituri. — **Liesenborghs O.**, Over taal en oorsprong der Mabendi. — **Jonghe Ed. de.**, A la recherche du lac Central Africain. — 2: **Clercq Aug. de.**, Les langues communes au Congo Belge. — **Bittremieux L.**, Symbolisme in de Negerkunst of beeldspreuken der Bawoyo's (tweede reeks). — **Pagès A.**, Rwanda Belge. — Cérémonies qui entourent la naissance d'un enfant et réclusion de la mère.

Egyptian Religion (New York). II/2.

Mercer A. B. S., The Wisdom of Amenemope and his Religious ideas.

El Palacio (Santa Fé).

XXXVI/17—18: **Keech Roy A.**, The Pecos Ceremony at Jemez, 1932. — 19—20: **Keech Roy A.**, Green Corn Ceremony at the Pueblo of Zia, 1932. — 21—22: **Hurst C. T.** and **Benson Isabel**, The Mayan Culture. — 23—24: **Beckwith Frank**, Group of Petroglyphs near Moab, Utah. — **Hurst C. T.** and **Benson Isabel**, The Mayan Culture. — 25—26: **Hurst C. T.** and **Benson Isabel**, The Mayan Culture. — XXXVII/5—6: **Prentice R. A.**, Were the Makers of Chupadero Pottery the Jumanos Tribe of Indians?

Folk-Lore (London). XLV/2.

Sayce R. U., The Origins and Development of the Belief in Fairies. — **Fisher T.**, Spring Dance in North Africa. — **Rudkin Ethel H.**, Couvade.

Forschungen und Fortschritte (Berlin). X.

17: **Krause Wolfgang**, Germanisch *arja-* „vornehm“ auf dem Stein von Tune. — **Haenisch Erich**, Die Ahnentafel als Ursache der Vertikalrichtung der chinesischen Schrift. — 18: **Netolitzky Fritz**, Die Tierblase, eine Vorlage für die prähistorische Keramik. — **Hermann Eduard**, Die Eheformen der Urindogermanen. — 20/21: **Unger Eckhard**, Neue Forschungsergebnisse aus dem Altorientalischen Museum in Istanbul. — **Lehmann-Nitsche Robert**, Der apokalyptische Drache. — **Bose Fritz**, Neue Arbeitsgebiete des Institutes für Lautforschung. — 23/24: **Heinrich Ernst**, Ausgrabungen in Uruk-Warka, 1933/1934. — **Amschler Wolfgang**, Die ältesten Nachrichten und Zeugnisse über das Hauspferd in Europa und Asien. — 25: **Leden Christian**, Die Musik der Naturvölker. — **Pfahler Gerhard**, Rassenkunde und Lehre vom Erbcharakter. — 26: **Elber Ralph**, Neue ethnographische Forschungen in Westafrika. — **Scherman Lucian**, Die Neuwahl des Dalai Lama unter völkerkundlichen Gesichtspunkten. — 27: **Wüst Walter**, Die indogermanischen Elemente im Rigveda und die urindische Religion. — **Bohm Waldtraut**, Ein bronzezeitliches Dorf in der Westprignitz. — **Grüb Johannes**, Das Rätsel des „Goldenen Hutes“. — **Hilzheimer Max**, Eine altsumerische Fauna.

Geistige Arbeit (Berlin). Nr. 11 (1934).

Bergsträßer Arnold, Volkskunde und Soziologie. — **Haller, Dr.**, Eine große gepflasterte Straße aus der Zeit der Maya-Kultur!

La Géographie (Paris). LXI/5—6.

Grondjjs L. M., La Mandchourie. — **Raineau Michel**, Chez les musulmanes non voilées de la Kabylie.

Germanien (Leipzig). 1934/6.

Teudt Wilhelm, Heidenmauer und Brunholdisstuhl als germanisches Heiligtum. — **Suffert O.**, Die Freistellung der Externsteine.

Hespéris (Paris). XVII/2 (1933).

Le Cœur Ch., Les rites de passage d'Azemmour. — **Ricard Robert**, Notes de bibliographie luso-marocaine.

Human Biology (Baltimore). VI/2.

Wallis Ruth S., Cranial Relationships and Correlation. — **Pearl Raymond**, Contraception and Fertility in 4945 married Women.

Investigaciones Lingüísticas (Mexico). II.

1: Eskildsen R. M. Gutiérrez, Las Etimologías Mexicanas (Ensayo pedagógico). — Becerra Marcos E., Los Chontales de Tabasco. — Rubio Horacio, Distribución Geográfica de las Lenguas Indígenas en el Estado de Hidalgo. — 2: Barra y Valenzuela Pedro, Investigaciones en Formas Dialectales del Mexicano.

Journal Asiatique (Paris). CCXXIII/2 (1933).

Beveniste E., Notes sur un fragment sogdien. — Maspero H., Le mot Ming. — Nikitine B., Le roman historique dans la littérature persane actuelle.

Journal de la Société des Américanistes (Paris). XXV/2.

Dijour Elisabeth, Les cérémonies d'expulsion des maladies chez les Matakos. — Loukotka Čestmír, Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo. — MacLeod William Christie, Mortuary and sacrificial anthropophagy on the northwest coast of North America and its culture historical sources. — Métraux Alfred, Contribution à l'archéologie bolivienne. — Roussier Paul, Deux mémoires inédits des frères Massiac sur Buenos Ayres en 1660. — Vellard J., Une mission scientifique au Paraguay (15 juillet 1931 à 16 janvier 1933).

Journal de Psychologie (Paris). XXXI.

3—4: Lenoir R., Le sens de la vie dans les sociétés dites primitives. — 5—6: Luquet G. H., Les Vénus Paléolithiques.

Journal of the African Society (London). 1934.

XXXIII/CXXXI: Fogg Walter, Morocco. — Macmillan W. M., The Importance of the Educated African. — Azikiwe Ben N., How shall we Educate the African? — Ness Patrick, New East African Roads. — CXXXII: Gordon H. L., The Mental Capacity of the African. — Hobley C. W., Some Reflections on Native Magic in Relation to Witchcraft. — Chirgwin A. M., New Light on Robert Lovingsstone. — Palmer Richmond, The Tuareg of the Sahara.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay). XV/4 (1933).

Mehta B. H., Religious Thought and Worship among the Chodhras of Gujerat. — Daver Fram J., Among the Jivaro Indians. — A Story of Shrunken Heads.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo (Tokyo). (Japanisch.)

Vol. XLVIII/552: Otsuki Yoshio, On Spina trochlearis of Japanese. — Mizuno Seiichi, Shouldered Axe from South Manchuria. — Hirota Kosaku, The Morphological and Statistical Studies on Plica palatinae transversae of Japanese. — Nishioka Hideo, Ancient Sites in the Southern Part of Tokyo City along the river Tamagawa. — 553: Mikami Tsuguo, Han Tomb at Tun-cha-go, South Manchuria. — Suzuki Hisashi, A Report on the Excavation of the Shell-mounds at Higashikaidzuka, Musashi. — 554: Tokunaga Shigeyasu and Naora Nobuo, Cultural Remains found in association with the Pleistocene Animals at Ku-shantong, near Harbin, Manchukuo. — Mizuno Seiichi, Note on the Palaeolithic Bone and Antler Implements from Manchukuo. — Nakayama Eiji, Studies on Hair, Eye, Nose and Ear of the Japanese in the Northern Part of Hondo. — Vol. XLIX/558: Matsumoto Hikoshichiro, Neolithic and Post-neolithic Sites in Takadatemura, Rikuzen. — Yokoh Yasuo, Data for the Anthropometry of the Mongol (Shilingol, Mongolia). — Notani Masatoshi, Betel-nut-chewing Custom in Formosa. — 559: Suzuki Hisashi, Shell-mounds at Shimizuzaka in the North-western part of the City of Tokyo. — Supplement (1) May 1934, Imamichi Yomoji, Anthropological Studies on the Human Bones from the Shell-mounds of Ota, Bingo. Part II. The Bones of Lower Extremity. Nr. 1. The Femur, the Patella, the Tibia and the Fibula. — 560: Sugihara Shôsuke, An Aeneolithic Site found under the Lava in Miyakejima, one of the Idzu Islands.

The Journal of the Polynesian Society (New Plymouth). 43/2.

Davidson D. S., Australian Spear-Traits and their Derivations. — Low Drury, Traditions of Aitutaki, Cook Islands, 2. The Story of Te Erui and his Canoe Viripo Moetakauri. — Deck Norman C., A Grammar of the Language spoken by the Kwara'ae People of Mala, British Solomon Islands. — Kelly Leslie G., Te Kuiti, Ngakuraho Pa, Hangatiki. — Skinner H. D., Maori Amulets in Stone, Bone and Shell.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London). LXIV. January to June 1934.

Smith Edwin, Presidential Address: Anthropology and the Practical Man. — **Fosbrooke H. A.**, Some Aspects of the Kimwani Fishing Culture with Comparative Notes on Alien Methods. — **Ivens Walter**, The Diversity of Culture in Melanesia. — **Long Richard**, The Dates in the Annals of the Cakchiquels and a Note on the 260-Day Period of the Maya. — **Noone H. V. V.**, A Classification of Flint Burins or Gravers. — **Murray M. A.**, Female Fertility Figures. — **Warren S. Hazzledine**, **Clark J. G. D.**, **Godwin H.** and **Godwin M. E.**, and **Macfadyen W. A.**, An Early Mesolithic Site at Broxbourne sealed under Boreal Peat. — **Deacon Bernard**, Geometrical Drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides.

Journal of the University of Bombay (Bombay). II.

3: **Pathak P. V.**, A Critique of the Psychological Material of Yoga-Praxis in Indian Philosophy. — 4: **Mankad B. L.**, Genealogical Study of some Vital Problems of Population. — **Mehta B. H.**, A Summary Survey of the Economic Life on an Aboriginal Tribe of Gujarat.

The Kalyana-Kalpataru (Gorakhpur, India). I/7.

Anilbaran Roy, Principles of Indian Religion.

Man (London). XXXIV.

107—124: **Braunholtz H. J.**, Wooden Roulettes for Impressing Patterns on Pottery, Niger Province. — **Palmer L. S.**, Another Palaeolith from Yorkshire. — **Evans E. E.** and **Davies O.**, Excavation of a horned Cairn at Ballyalton, Co. Down. — 125—138: **Sharp H. H.**, Gumakari People of the Suki Creek, New Guinea. — **Curwen Cecil**, Spear-Throwing with a Cord. — 139—157: **Chinnery E. W. P.**, Mountain Tribes of the Mandated Territory of New Guinea from Mt. Chapman to Mt. Hagen. — **Gaskin L. J. P.**, Sources and Material for a Bibliography of Anthropology. — **Digby Adrian**, An interesting Survival in Harpoon design from Chile. — 158—177: **Stein Aurel**, The Indo-Iranian Borderlands. — **Marett R. R.**, The Growth and Tendency of Anthropological Studies. — **Haldane J. B. S.**, Anthropology and Human Biology.

Man in India (Ranchi). XIV.

1: **Bose J. K.**, The Religion of the Aimol Kukis. — **Ray Bahadur Joges-Chandra**, Food and Drink in Ancient India. — **Roy Sarat Chandra**, Caste, Race, and Religion in India (I.). — 2: **Roy Sarat Chandra**, Caste, Race and Religion in India: Inadequacy of the Current Theories of Caste.

Manus (Leipzig). XXVI/1—2.

Becker J., Die erste jüngere Ganggräberkeramik vom dänischen Typus in Deutschland. — **Forrer E.**, Neue Probleme zum Ursprung der indogermanischen Sprachen.

Maya Research (New York). I/1.

Tozzer Alfred M., Maya Research. — **Beyer Hermann**, The Position of the Affixes in Maya Writing. — **Mason J. Alden**, **Satterthwaite Linton Jr.** and **Butler Mary**, The Work of the Eldrige R. Johnson Middle American Expeditions of the University Museum, Philadelphia, at Piedras Negras, Peten, Guatemala.

Mélanges chinois et Bouddhiques (Bruxelles). XXII/1932—1933.

La Vallée L. de, Madhyamaka. — Le petit traité de Vasubandhu-Nagarjuna sur les trois natures. — **Combaz Gisbert**, L'Évolution du Stūpa en Asie. — **Przyłuski Jean**, Etudes indiennes et chinoises.

Memoirs of the Research Department of the Tokyo Bunko (The Oriental Library) (Tokyo). Nr. 4 (1929).

Shiratori Kurakichi, The Queue among the Peoples of North Asia. — **Ikéuchi Hiroshi**, The Chinese Expeditions to Manchuria under the Wei Dynasty. — **Wada Sei**, The Philippine Islands as known to the Chinese before the Ming Dynasty.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). LXIV/4—5.

Mžik H. v., Sagenmotive in historischen Berichten über die Abstammung von Helden und Herrschern. — Koreisl W., Speisebeigaben in Gräbern der Hallstattzeit Mitteleuropas.

Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde (Leipzig). Nr. 4 (1934).

Krohn Else, Kleine Beiträge zur Kenntnis islamischer Sekten und Orden auf der Balkan-Halbinsel. — Stahl Günther, Material zur Persönlichkeitsforschung bei den südamerikanischen Indianern. — Wang Hsien-Hsien (Eduard Erkes), Die Körperteile im Glauben der Bewohner der Insel Hainan. — Lehmann F. R., Die Erziehung bei schriftlosen Völkern.

The Moslem World (New York). XXIV/3.

Catrice Paul, Islam in Central Asia. — Hampson A. R., Moslems in Capetown. — Hoppe Ernest Max, Turkish Christian Gagauz. — Crabites Pierre, Head-Dress as Symbol.

Le Muséon (Louvain). XLVII/1—2.

Janssens H. F., Deux textes syriaques inédits relatifs au Phénix.

New Mexico Historical Review (Santa Fe). IX/3.

Wagner H. R., A „Fray Marcos De Niza“ Note.

Nova Acta Leopoldina (Halle a. d. S.). Neue Folge, Band 1, Heft 4 u. 5.

Weigelt Johannes, Die Geiseltalgrabungen des Jahres 1933 und die Biostratonomie der Fundschichten.

Oceania (Sydney). IV (1934).

3: Hogbin H. Ian, Culture Change in the Solomon Islands-Report of Field Work in Guadalcanal and Malaita. — Johnston T. Harvey and Cleland J. Burton, The History of the Aboriginal Narcotic, Pituri. — Bell F. L. S., Report on Field Work in Tanga. — McConnel Ursula, The Wik-Munkan and Allied Tribes of Cape York Peninsula, N. O. — 4: Wedgwood Camilla H., Report on Research in Manam Island, Mandated Territory of New Guinea. — Sharp Lauriston, The Social Organization of the Yir-Yoront Tribe, Cape York Peninsula. — Groves William C., Fishing Rites at Tabar. — Stanner W. E. H., Ceremonial Economics of the Mulluk Mulluk and Madngella Tribes of the Daly River, North Australia. — Fry H. K., Kinship in Western Central Australia.

Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig). XXXVII.

7: Poppe N., Eine neuentdeckte mongolische Sprache und ihr Wörterbuch. — 8/9: Ginsberg H. L., Zu Olz 1933, Sp. 473 f. — Bauer H., Zu den Ras-Schamra-Texten 1929. — Hevesy W. v., Zur Frage der austrischen Sprachenfamilie und der indischen Munda-Sprachen. — Simon W., Neue Hilfsmittel zum Studium der nordchinesischen Umgangssprache.

Préhistoire (Paris). III/1.

Peyrony D., La Ferrassie.

Primitive Man (Washington).

VI/3 and 4: Cooper John M., The Northern Algonquin Supreme Being. — VII/1: McVicar Thomas, The Relations between Religion and Morality among the Wanguru. — Saindon J. Emile, Two Cree Songs from James Bay. — Flannery Regina, Gossip as a Clue to Attitudes. — Reagan Albert B., Evidence of a Possible Migration in the very Dawning Period of Pueblo Culture.

Revista del Museo Nacional (Lima-Peru). III/1—2 (1934).

Valcarcel Luis E., Sajsawaman redescubierto. — Herrera Fortunato L., Botanica Etnologica. — Filología quechua. — Muelle Eugenio Yacovleff y Jorge, Un fardo funerario de Paracas. — Cruellas Gustavo A. Fester y Jose, Colorantes de Paracas. — Muelle E. Yacovleff y J. C., Notas al artículo anterior. — Greslebin Hector, La tendencia a la „simetría dinámica“ en la forma aribalo de la cerámica del Cuzco. — Pastor Celso Macedo y, Notas críticas sobre „Coricancha“ de Lehmann-Nitsche.

Revue anthropologique (Paris). XLIV.

4—6: **Alvarado Julio**, La Société Quechua d'aujourd'hui en Bolivie. — **Roffo Dr.**, Découvertes de stations paléolithiques dans le Sud algérien. — 7—9: **Saintyves P.**, Enquête sur le Folklore préhistorique. — **Pittard Eugène** et **Fehr Annie**, Recherches sur le développement du malaire chez les Boschimans, les Hottentots et les Griquas. — **Simon Th.**, La mesure du développement de l'intelligence et l'anthropologie. — **Briand Henri**, Le Problème de la sexualité.

Revue de l'Histoire des Religions. CIX/1.

Alphandéry P., L'évhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au moyen âge. — **Dossin G.**, Le dieu Gibil et les incendies de végétation. — **Cumont F.**, Mithra et l'orphisme. — **Picard Ch.**, Les Castores „conservatores“ assesseurs du Jupiter Dolichenus.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). XIV/2 (1934).

Maunier René, L'Idée d'Association dans la Doctrine coloniale de la France. — **Smets Georges**, Relations coloniales entre Peuples de civilisation inférieure.

Revue Juridique du Congo Belge (Elisabethville).

IX (1933). 1—6: **Colin J. P.**, Le problème judiciaire au Congo Belge. — X (1934). 1: **A. S.**, Note sur l'interprétation des mots „Colonies voisines“. — 3: **Sohier A.**, Les Dommages-Intérêts prononcés d'office au profit d'indigènes.

Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa). IV/3.

Morisset Gérard, Les missions indiennes et la peinture. — **Morice Adrien**, Evolution de l'écriture.

Sinica (Frankfurt a. M.). IX/3—4.

Franke O., Taoismus und Buddhismus zur Zeit der Trennung von Nord und Süd. — **Lessing Ferdinand**, Über die Symbolsprache in der chinesischen Kunst. — **Otte Friedrich**, Die Entwicklung der Handelsstatistik in China.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). XXXIII/1—2.

Schmid Bernhard, Wirtshausnamen und Wirtshausbilder. — **Frick R. O.**, Quand l'hirondelle était toute blanche.

Stimmen der Zeit (Freiburg i. Breisgau). 65/1.

Väth Alf., Arische Züge im Antlitz Indiens. — **Overmans Jakob**, Literarische Ursprünge des Rassenglaubens.

Studi Materiali di Storia delle Religioni (Bologna). X/1—2.

Dangel R., Taikomol und Marumdà: zwei kalifornische Schöpfer.

Theologie und Glaube (Paderborn). 26/4.

Peitzmeier Joseph, Vom Sinn der Rasse. — **Anwander Anton**, Das Blut in religionsgeschichtlicher Schau.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap Amsterdam (Leiden). LI (1934).

4: **Rutten L.**, Oude land- en zee-verbindingen in Midden-Amerika en West-Indië. — 5: **Machatschek Fritz**, Über einige Ergebnisse der morphologischen Forschung in den Alpen. — **Julien Paul**, Tusschen Nijl en Congo. Onwetenschappelijke ervaringen tijdens een Pygmënonderzoek in NO. Congo.

T'Oung Pao (Leiden). XXXI/1—2.

Pritchard E. H., Letters from missionaries at Peking relating to the Macartney Embassy. — **Pelliot Paul**, Un ouvrage sur les premiers temps de Macao.

Tropisch Nederland (Amsterdam). VII/4, 5, 7, 8, 9.

Nieuwenhuis A. W., Een Kernvolk en zijne Beschaving in Indië, de Baliërs.

Vox (Hamburg). XX/3—4.

Grothkopp H., Erblichkeit bei Lippen- und Gaumenspalten. — Heinitz, Erster Bericht der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Erforschung musikalischer Bewegungsprobleme.

Wiener Prähistorische Zeitschrift (Wien). XXXI/1. Halbjahr 1934.

Hančar F., Die Beile aus Koban in der Wiener Sammlung kaukasischer Altertümer.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien). XLI/3—4.

Sturm Josef, Zur Vokalverflüchtigung in der ägyptischen Sprache des Neuen Reiches. — Denner Josef, Der assyrische Eingeweideschautext II R. 43. — Oppenheim Leo, Zur Quellenfrage des mittellassyrischen Rechtsbuches.

Wiener Zeitschrift für Volkskunde (Wien). XXXIX/3—4.

Kirnbauer Franz, Der „Hüttenberger Reifanz“. — Schmidt Leopold, Das Krimmler Hexenspiel. — Haberlandt A., Strohmäntel als Wetterschutz.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Leipzig). XIII/1. (Band 88).

Kahle Paul, Islamische Quellen zum chinesischen Porzellan. — Hinz Walter, Zur Frage der Denkwürdigkeiten des Schah Tahmasp I. von Persien. — Jensen P., Die Insel Atlantis und ihre ehernen Mauer. — Kreßler O., Die mitteljapanischen konfuzianischen Philosophen und ihr Verhältnis zum Buddhismus ihres Landes. — Lange H. O., Die Zukunft und die Aufgabe des ägyptischen Wörterbuches.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen (Berlin).

XXIV/4: Copland B. D., A Note on the Origin of the Mbugu. — Kootz-Kretschmer E., Safwa-Texte in kleinen Erzählungen und Briefen. — Hoffmann C., Sotho-Texte aus dem Holzbushgebirge in Transvaal. — Abel H., Nubisch-ägyptisches Sprachgut. — XXV/1: Lukas J., Lautlehre des Bádawi-Kanuri in Borno. — Dempwolff O., Einführung in die Sprache der Nama-Hottentotten. — Ittmann J., Ein Kameruner Herkules.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik (Leipzig). IX/3.

Ramachandra Dikshitar, The Marumakkattāyam and the Sangam Literature. — Glasenapp Helmuth von, Die Lehre Vallabhācāryas. — Edgerton Franklin, The Panchatantra and its Reconstruction.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie (Stuttgart). XXXIV (Festband Eugen Fischer).

Abel Wolfgang, Hand- und Fingerabdrücke von Feuerländern. — Eickstedt Egon, Frhr. v., Die anthropologische Stellung von Indochina. — Lebzelter Viktor, Über Khoisan-Mischlinge in Südwestafrika. — Oettking Bruno, Anthropomorphologische Beziehungen zwischen der Osterinsel und Amerika. — Weinert Hans, Homo sapiens im altpaläolithischen Diluvium? — Wölfel Dominik Josef, Historische Anthropologie in ihrer Anwendung auf die Kanarischen Inseln.

Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft (Berlin). II/2—3.

Bose Fritz, Die Musik der Uitoto. — Herscher-Clement J., Chants d'Abyssinie.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Stuttgart). 49/1—2.

Adam Leonhard, Sitte und Recht in Nepal.



THE ATONEMENT AND THE MOSLEM MIND.

In the olden days of missions to Moslems there were wordy textual battles over such a factual matter as the death of the Lord Jesus Christ. Today an increasing number of intellectual Moslems accept the fact of Christ's crucifixion and are trying to interpret it.

ff

An Editorial in the current issue of „*The Moslem World*“ (with a colored frontispiece reproduction of a gospel poster from China) gives evidence of how educated Moslems are facing the facts today. Other items and articles also tell of this changed attitude.

ff

In the same number the Rev. JOSEPH J. COOKSEY calls attention to the situation in North Africa and the spiritual implications of the epic struggle there between East and West.

ff

Then we have a translation of one of the earliest Christian apologies, by John of Damascus (760 A.D.) and also an account of the strength and weakness of the Nestorian Missions, by Professor STEN BUGGE of Shekow, China. The paper by Dr. DWIGHT M. DONALDSON, on Modern Persian Law, indicates the progress of freedom and of nationalism under the present constitutional government.

ff

Other articles worthy of note are by Professor RICHARD BELL of Edinburgh on Mohammed and Previous Messengers; by IRWIN T. SANDERS on the Moslem Minority of Bulgaria; and a very practical contribution by the Rev. PAUL ERDMAN of Beirut on Financing Religious Literature.

ff

In addition to these we have a unique Comparative Calendar of Moslem-Christian dates, a wealth of book reviews and current topics, the Survey of Periodicals and the Index for the year.

Published by The Moslem World.

Editor: Dr. SAMUEL M. ZWEMER.

156 Fifth Avenue, New York City, U. S. A.

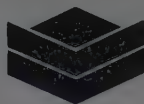
50/c a copy.

\$ 2.00 a year.

SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES LONDON INSTITUTION

(UNIVERSITY OF LONDON).

FINSBURY CIRCUS, E. C. 2.



The School is a recognized School of the University of London. Instruction is given by modern methods in upwards of forty Oriental and African languages, including Arabic, Turkish, Persian, Hindostani, Marathi, Tamil, Telugu, Bengali, Chinese, Japanese, Swahili and Hausa. Courses are also held in the history and religions of Asia and Africa. Apart from the regular classes in languages, arrangements may be made for special courses to suit the convenience of persons proceeding abroad at short notice.

LIBRARY.

The Library of the School contains upwards of 75,300 books and pamphlets, and 500 MSS. It is open not only to students of the School but also to scholars and other persons interested in Oriental and African Studies.

BULLETIN.

The Bulletin of the School of Oriental Studies, price 10/- per part, is issued about twice a year and is published by the School.

It contains contributions to the knowledge of Oriental and African Languages, Culture, History and Literature. Considerable space is devoted to reviews and notices of books on Oriental and African subjects.

All papers, &c., for which publication is sought should be sent to the Editor at the School.

Authors and publishers wishing to have books reviewed should send them to the Editor, to whom also applications for exchange of journals from learned societies or Editors of other periodicals may be made.

All particulars may be obtained from the Director,
Sir E. Denison Ross, C. I. E., D. Lit., Ph. D.

Neue Sonderdrucke aus „Anthropos“:

AMSCHLER WOLFGANG, Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai. 9 SS. III. Mk. 1.60. BEYER HERMANN, Emendations of the „Serpent Numbers“ of the Dresden Maya Codex. 8 SS. III. Mk. —.80. BURKITT ROBERT, Two Stones in Guatemala. 18 SS. III. Mk. 2.—. CÉSARD E., Devinettes et observances superstitieuses Haya. 8 SS. Mk. —.80. CLOSS ALOIS, Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte. 20 SS. Mk. 2.—. CRAZZOLARA J. P., Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk. 46 SS. Mk. 3.60. FRIEDERICHS HEINZ und HEINRICH MÜLLER, Die Rassenelemente im Indus-Tal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends und ihre Verbreitung. 23 SS. III. Mk. 2.40. FÜRER-HAIMENDORF CHRISTOPH VON, Völker- und Kulturgruppen im westlichen Hinterindien, dargestellt mit Hilfe des statistischen Verfahrens. (Ein vorläufiger Versuch.) 20 SS. Karten. III. Mk. 1.60. GUSINDE MARTIN, Zur Geschichte des Yamana-English Dictionary by Th. Bridges. 20 SS. Mk. 1.60. HORWITZ HUGO TH., Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur. 64 SS. III. Mk. 4.—. HULSTAERT R. P. G., Les tons en Lonkundo (Congo belge). 44 SS. 1 Karte. Mk. 3.60. KERN FRITZ, Die Welt, worin die Griechen traten. I. 53 SS. III. Mk. 2.80. KOPPERS WILHELM, ERLAND NORDENSKIÖLD. 5 SS. III. Mk. —.40. KREICHGAUER DAM., Die ältesten Zeugnisse mexikanischer Kultur. (S.-A. aus SELER-Festschrift.) 9 SS. Mk. —.80. KRÖBER A. L., Yuki Myths. 35 SS. Mk. 2.40. LABREQUE, La tribu des Babemba. I. 16 SS. 1 Karte. Mk. 1.60. LEBZELTER VIKTOR, Steinzeitliche Funde aus Ruanda und vom Ituri. 12 SS. III. Mk. 1.60. LOEB EDWIN M., Die soziale Organisation Indonesiens und Ozeaniens. 14 SS. Mk. 1.20. MACLEOD W. C., The nature, origin, and Linkages of the rite of hookswinging: with special reference to North America. 38 SS. III. Mk. 2.40. MEYER HEINRICH, *Wunekau*, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. 60 SS. Mk. 3.60. NADEL SIEGFRIED F., Mässungen an kaukasischen Grifflochpfeifen. 7 SS. III. Mk. 1.20. NIGGEMEYER HERMANN, Totemismus in Vorderindien. 98 SS. Karte. Mk. 4.—. OETTEKING BRUNO, Morphologie und menschliches Altertum in Amerika. 5 SS. Mk. —.60. PALAVECINO ENRIQUE, Von den Pilagá-Indianern im Norden Argentinien. 5 SS. Mk. 1.—. PANCRITIUS MARIE, Aus mutterrechtlicher Zeit (Rotkäppchen). 36 SS. Mk. 2.40. PRÜMM KARL, Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze. 18 SS. Mk. 1.60. REITER F., Trois récits Tonguiennes. 45 SS. Mk. 1.60. SCHOBER REINHOLD, Die semantische Gestalt des Ewe. 12 SS. Mk. 1.20. SCHMIDT JOSEPH, Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua (Neuguinea). 54 SS. III. Mk. 3.20. SCHULLER RUDOLF †, The Language of the Tacana Indians (Bolivia). 41 SS. Mk. 3.60. SIQUEIRA T. N., Sin and Salvation in the Early Rig-Veda. 10 SS. Mk. 1.20. TARDY LOUIS, Contribution à l'étude du folklore Bantou. 27 SS. III. Mk. 2.—. VANOVERBERGH MORICE, Pronouns and numbers in Iloko. 38 SS. Mk. 2.80. VERBRUGGE R., La vie Chinoise en Mongolie. 171 SS. III. Mk. 8.—. WASSÉN HENRY, The Frog-Motive among the South American Indians. 52 SS. III. Mk. 2.80. WEISSE VÄTER, Die Fischerei bei Utinta am Tanganyika. 42 SS. III. Mk. 3.60.

Verlangen Sie kostenlose Zusendung unseres reichhaltigen Verlagskatalogs.

Semaine internationale d'Ethnologie religieuse

De nombreux et précieux articles concernant le domaine de l'ethnologie religieuse et de ses disciplines auxiliaires. Outre des questions méthodiques chaque volume traite principalement un ou plusieurs thèmes spéciaux. **Jusqu'ici 5 tomes.**

Tome I: 340 pp., Pr. Mk. 3.50. Totémisme.

Tome II: 565 pp., Pr. Mk. 4.50. Bouddhisme — Islam — Mythologie astrale.

Tome III: 496 pp., Pr. Mk. 7.—. Sacrifice — Initiation — Sociétés secrètes — Mystères antiques.

Tome IV: 375 pp., Pr. Mk. 8.—. Morale — Idée de rédemption.

Tome V: 367 pp., Pr. Mk. 12.—. Famille.

Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes

Seit 1931 sind erschienen:

Band 19 (1931/34).

1. MEINHOF, CARL: Die libyschen Inschriften. 1931. 46 S. Mk. 6.—
2. BERGSTRÄSSER, G.: Neue Materialien zu Hunain ibn Ishaq's Galenbibliographie. Mk. 9.—
3. SPIES, O.: Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte. Juristen, Historiker, Traditionarier. Mk. 10.—
4. AHRENS, K.: Muhammed als Religionsstifter (befindet sich in Vorbereitung).

Band 20 (1933 ff.).

1. LEUMANN, ERNST: Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus. Text und Übersetzung von E. LEUMANN. Aus dem Nachlaß herausgegeben von MANU LEUMANN. Heft 1. 192 S. 1933. Mk. 15.—
2. — — Heft 2. 167 S. 1934. Mk. 13.—
3. — — Heft 3 (Schlußlieferung) erscheint in gleicher Stärke im Herbst laufenden Jahres.

An Sonderdrucken aus den Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erschienen zuletzt:

- RUBEN, WALTER: Indische und griechische Metaphysik. 81 S. 1931. Mk. 4.—
- SNOUCK, HURGRONJE: Theodor Nöldeke. 43 S. 1931. Mk. 2.—
- LENTZ, WOLFGANG: War Marco Polo auf dem Pamir? 32 S. 1932. Mk. 1.50
- KAHLE, PAUL: Islamische Quellen zum chinesischen Porzellan. 45 S. 1934. Mk. 3.—
- GRAF, GEORG: Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. 95 S. 1934. Mk. 4.—

*Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
erhalten bei direktem Bezug durch F. A. Brockhaus,
Leipzig, Querstraße 16, eine Preisermäßigung von 20%.*

Ein Konversationslexikon? — Ja, aber das richtige richtig benutzen!

Immer wieder taucht die Frage auf: braucht der Mensch von heute ein allumfassendes Nachschlagewerk (früher Konversationslexikon genannt)? Ist es unserer heutigen Geisteshaltung gemäß, ein solches Werk zu benutzen? Im Deutschlandsender wurde diese Frage neulich anlässlich der Besprechung einiger Nachschlagewerke mit folgenden treffenden Sätzen beantwortet: „Es kommt heute nicht darauf an, von allem etwas zu wissen, sondern jeder kenne sich in einem Gebiet vollkommen aus und besitze im übrigen Intelligenz und eine feste geistige Grundhaltung, die es ihm ermöglichen, sich jedem neu auftauchenden Gedanken oder Gegenstand gegenüber auf die richtige oder gemäße Weise zu verhalten. — Danach scheint es, als seien Konversationslexika überhaupt abzulehnen? — Nein, im Gegenteil. Vergessen wir nicht: Ein Mensch, der so viel wissen will wie ein Lexikon, ist abzulehnen. Die Aufgabe, alles zu wissen, eine mechanische Aufgabe, übertragen wir gerade dem Buch. Und je mehr wir uns auf unsere menschliche Aufgabe besinnen, um so mehr Bedeutung gewinnen für uns die Mittel, die das leisten, was der einzelne Mensch nicht leisten kann oder soll. Zu diesen Mitteln gehören die Konversationslexika.“ Ein zweiter Gesichtspunkt, unter dem die Frage nach dem Wert eines Nachschlagewerks für den Menschen von heute beantwortet werden muß, ist folgender: wir werden an die Anschaffung eines großen Nachschlagewerks nur gehen, wenn wir in ihm neben dem Wissen unserer Zeit noch etwas finden: die praktische Benutzbarkeit. Die Neubearbeitung des „Großen Brockhaus“ können wir in dieser Beziehung als Musterbeispiel des neuen Nachschlagewerks ansehen, da sie unter ganz neuartigen Gesichtspunkten erfolgt ist, durch deren Beachtung das Werk nicht nur für eine Schicht von Geistesarbeitern wichtig ist, sondern im praktischen Leben eines jeden eine hervorragende Rolle zu spielen berufen ist. „Der Große Brockhaus“ beschränkt sich nicht mehr darauf, das Gesamtwissen unserer Zeit in leichtverständlicher Form darzulegen, sondern er will den Benutzer dahinführen, dieses Wissen im täglichen Leben nutzbringend zu verwerten. Am praktischen Beispiel gezeigt: er berichtet nicht nur über die Theorie der Elektrizität, er zeigt auch, wie ein Schaden an der elektrischen Klingel ausgebessert wird; er sagt nicht nur, was Kohlenoxyd ist, sondern auch, welche Erste Hilfe bei Kohlenoxydvergiftung zu leisten ist; er weiß nicht nur, was über die Zoologie der Fische zu sagen ist, sondern auch, wie ein Fisch geschlachtet wird, woran frisches Fischfleisch zu erkennen ist. Oder im soeben erschienenen 18. Band finden wir nicht nur alles, was an Pflanzenkundlichem, Wirtschaftlichem und Statistischem über den Tee zu sagen ist, sondern sogar, wie wir Tee zubereiten müssen, um sein Aroma voll zur Entfaltung zu bringen („... jegliche Berührung mit Metall streng zu meiden, weil dabei die Gerbsäure des Tees geschmackverschlechternde Verbindungen eingeht“), wie wir Tee aufbewahren sollen, daß grüner Tee nur mit heißem, nicht mit siedendem Wasser übergossen werden darf. Immer und überall ist Beziehung auf das tägliche Leben genommen. So erfolgt im „Großen Brockhaus“ in ganz neuartiger Weise eine wechselseitige Durchdringung von Wissen und Leben, die sich jeder zunutze macht, der sich daran gewöhnt hat, das Werk regelmäßig zu benutzen. Besonders erfreulich ist es, daß „Der Große Brockhaus“ mehr und mehr seiner Vollendung entgegen schreitet. Schon ist der 18. Band¹ erschienen (Spy—Tot, 780 Seiten in bewährter, mustergültiger Ausstattung), und im Frühjahr 1935 schon wird das große Werk vollständig vor uns stehen. Die 20 Bände werden über 200.000 Stichwörter enthalten, dazu etwa 42.000 Abbildungen, Karten und Pläne im Text und auf etwa 2300 bunten und einfarbigen Tafelseiten auf bestem Kunstdruck- und Sonderpapier; ferner 150 meist doppelseitige bunte Hauptkarten und viele Hunderte von Nebenkarten und 75 bunte Stadtpläne aus allen Teilen der Welt.

¹ „Der Große Brockhaus“, Handbuch des Wissens in 20 Bänden, Band 18: Spy—Tot. In Leinen Mk. 23.40, bei Rückgabe eines alten Lexikons Mk. 21.15. Verlag F. A. BROCKHAUS in Leipzig.

40 PROZENT PREISERMÄSSIGUNG!

P.-WILH.-SCHMIDT- FESTSCHRIFT

76 sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien. Herausgegeben von
Wilhelm Koppers.

XXXII + 977 SS., mit 41 Tafeln, 158 Textabbildungen und 2 Karten.

Früherer Preis: brosch. Mk. 38.—; geb. Mk. 41.—
jetziger Preis: „ „ 22.80; „ „ 24.60.

Diese Ermäßigung gilt nur bei direkter Bestellung beim:
Verlag der Internationalen Zeitschrift „ANTHROPOS“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österreich).



Die Welt
WELT

im
**GROSSEN
BROCKHAUS**
Unter 200 000 Stichwörtern und
42 000 Abbildungen bringt er
alles, was man wissen will und
wissen muß.

*„Sine wir die nicht nur ein großer
Kaufplatzmonat, sondern ein leben
voller Kaufplatzmonat an sich selbst.“*
Münchener Neueste Nachrichten

Möchten Sie mehr über ihn erfahren, über seine Dar-
stellungskunst, seine Zuverlässigkeit, seine hervor-
ragende Ausstattung und – über die günstigen Bezugs-
bedingungen? Dann senden Sie den untenstehenden
Abschnitt an eine Buchhandlung oder an den Verlag

F. A. BROCKHAUS · LEIPZIG C 1

Der Unterzeichnete bittet um kostenlose und unverbindliche Über-
sendung des reich bebilderten Prospekts über den Großen Brockhaus

Name und Stand:

Ort und Straße:

Wir kaufen zurück:

„Anthropos“, Bd. II
(1907) bis V (1910)

Angebote bitte zu richten an den
Verlag des „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling
bei Wien (Österreich).

Nous désirons racheter:

«Anthropos», Vol. II
(1907) à V (1910)

Adresser les offres à l'Admini-
stration de l'«Anthropos»,
St. Gabriel-Mödling
près Vienne (Autriche).

Veröffentlichungen des Institut für Völkerkunde der Universität Wien

★

Band I (1930):

Mark 10.—; öst. Schilling 20.—;
Dollar 3.75.

Band II (1931):

Mark 7.—; öst. Schilling 14.—;
Dollar 2.50.

Band III (1933/34):

Mark 12.—; öst. Schilling 23.—;
Dollar 4.40; holl. Gulden 6.50.

In Kommission beim:

Verlag der Internationalen Zeitschrift
„Anthropos“

St. Gabriel-Mödling bei Wien (Österr.).

Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik

Herausgeber: WILHELM KOPPERS.

Redakteure: FRITZ FLOR und CHRISTOPH FÜRER-HAIMENDORF.

Die „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“ wollen eine Zentralstätte für kulturgeschichtliche Arbeiten auf dem Gebiete der Völkerkunde und der vergleichenden Sprachforschung sein und dabei vor allem im Zusammenhang mit universalgeschichtlichen Fragestellungen der Forschung im eigenen Bereiche wie auch in dem kulturhistorisch orientierter Nachbarwissenschaften (Prähistorie, Rassenkunde, Wirtschaftsforschung usw.) ein geeignetes Organ sichern.

Band I. — Inhalt: 1. FR. FLOR: Haustiere und Hirtenkulturen (Seite 1 bis 238). — 2. WILH. SCHMIDT: Die Beziehungen der austrischen Sprachen zum Japanischen (Seite 239 bis 251).

— 3. FR. RÖCK: Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung (Seite 253 bis 288). —

4. R. BLEICHSTEINER: Die verschikisch-burischische Sprache im Pamirgebiet und ihre Stellung zu den Japhetidsprachen des Kaukasus (Seite 289 bis 331). — 5. CHR. FÜRER-

HAIMENDORF: Das Junggesellenhaus im westlichen Hinterindien (Seite 333 bis 347). —

6. G. HÖLTKE: Dvandvaähnliche Wortkuppelung im Aztekischen (Seite 349 bis 358). —

7. W. KOPPERS: Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker (Seite 359 bis 399).

Band II. — G. VAN BULCK: Beiträge zur Methodik der Völkerkunde (256 Seiten).

Band III. — Dr. E. LOEB: Sumatra, its History and People.

Prof. R. HEINE-GELDERN: The Archaeology and Art of Sumatra (340 Seiten,
2 Karten und 40 Tafeln).

Aus Fachurteilen:

„An excellent start has been made with this volume under review.“ (Dr. L. V. RAMASWAMI AIYAR in „Educational Review“, Madras.)

„Wenn der Verfasser (Dr. VAN BULCK) sich auch im wesentlichen an GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“ anschließt, so hat er dessen Gedanken doch durchaus selbständig durchdacht, in vieler Hinsicht ergänzt, berichtigt und klarer dargestellt. . . . Mag auch im einzelnen manche Schlußfolgerung des Verfassers der Ergänzung und Richtigstellung bedürfen — im ganzen genommen ist sein Buch eine imposante Leistung.“ (R. HEINE GELDERN im „Anthropos“.)

NEUERSCHEINUNG!

P. FRANZ J. KIRSCHBAUM und Dr.
CHRISTOPH V. FÜRER-HAIMENDORF:

ANLEITUNG ZU ETHNOGRAPHISCHEN UND LINGUISTISCHEN FORSCHUNGEN

(Mit besonderer Berücksichtigung
der Verhältnisse auf Neuguinea
und den umliegenden Inseln.)

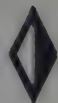
63+IV SS. in 8°. Preis Mk. 1.20.

D E R

INDEX GENERALIS

ephemeridis „Anthropos“

Lib. I—XXVI (1906—1931)



IST IN VORBEREITUNG!

Die erste Lieferung erscheint Anfang 1935.

Preis: jede Lieferung (160 SS. im Anthro-
pos-Format) Mk. 10.—.

VERLAG DER INTERNATIONALEN ZEITSCHRIFT „ANTHROPOS“
St. Gabriel-Mödling bei Wien (Austria).

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

*Rivista Internazionale
d'Etnologia e di Linguistica*



*Revista Internacional
de Etnología y de Lingüística*

International Review of Ethnology and Linguistics.

*Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.*

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut.

Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D.



Band XXIX 1934.
Tom. ❖

Mit 18 Tafeln =====
64 Textillustrationen
13 Karten =====

Avec 18 planches =====
64 gravures de texte
13 cartes =====

Eigentum und Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“:

St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII., Mechitharistengasse 4.

INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
<i>Beke Ödön</i> : Texte zur Religion der Osttscheremissen 39—69, 371—398	703—737
<i>Césard E., Rév. P., des Pères-Blancs</i> : 'Devinettes et observances superstitieuses Haya	461—468
<i>Cloß Alois</i> : Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte	477—496
<i>Dubois H. M., S. J.</i> : L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. II.	757—774
<i>Fürer-Haimendorf Christoph von</i> : Völker- und Kulturgruppen im westlichen Hinterindien, dargestellt mit Hilfe des statistischen Verfahrens (Ein vorläufiger Versuch) (Karten, ill.)	421—440
<i>Horwitz Hugo Th.</i> : Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur (ill.)	99—126
<i>Hulstaert R. P. G., M. S. C.</i> : Les tons en Lonkundo (Congo Belge) (ill., Carte)	75—97 399—420
<i>Kayser P. A., M. S. C.</i> : Der Pandanus auf Nauru (ill.)	775—791
<i>Koppelman H. L.</i> : Klima und Sprache (Karten)	127—147 679—693
<i>Lagercrantz Sture</i> : The harpoon down-fall, and its distribution in Africa (ill., maps)	793—807
<i>MacLeod W. C.</i> : The nature, origin, and linkages of the rite of hookswinging: with special reference to North America (Maps)	1—38
<i>Merkenschlager F.</i> : Die Frühgeschichte des Ackerbaus im Lichte vorgeschichtlicher Rassenbewegungen (ill.)	71—74
<i>Mühlmann W. E.</i> : Die Begriffe 'Ati und Mataeinaa: Ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedlungsgeschichte Polynesiens	739—756
<i>Müller Franz, P., S. V. D.</i> : Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay (ill.) 177—208, 441—460	695—702
<i>Nadel Siegfried F.</i> : Messungen an kaukasischen Grifflochpfeifen (ill.)	469—475
<i>Reiter F., Rév. P., S. M.</i> : Trois récits Tonguiennes	497—514
<i>Ting Wen-Kiang</i> : Notizen von einer gemächlichen Fahrt in Südchina (ill.)	659—677
<i>Verbrugge R. P.</i> : La vie Chinoise en Mongolie	149—176
<i>Wassén Henry</i> : The Frog-Motive among the South American Indians (ill., map)	319—370
— — The Frog in Indian Mythology and Imaginative World (ill.)	613—658

Index Rerum.

Generalia et Europa.

<i>Cloß Alois</i> : Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte	477—496
<i>Horwitz Hugo Th.</i> : Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der materiellen Kultur (ill.)	99—126
<i>Koppelman H. L.</i> : Klima und Sprache (Karten)	127—147 679—693
<i>Merkenschlager F.</i> : Die Frühgeschichte des Ackerbaus im Lichte vorgeschichtlicher Rassenbewegungen (ill.)	71—74

Asia.

Pag.

<i>Beke Ödön</i> : Texte zur Religion der Osttscheremissen	39—69, 371—398	703—737
<i>Fürer-Haimendorf Christoph von</i> : Völker- und Kulturgruppen im westlichen Hinterindien, dargestellt mit Hilfe des statistischen Verfahrens (Ein vorläufiger Versuch) (Karten, ill.)		421—440
<i>Nadel Siegfried F.</i> : Messungen an kaukasischen Grifflochpfeifen (ill.)		469—475
<i>Ting Wen-Kiang</i> : Notizen von einer gemächlichen Fahrt in Südchina (ill.)		659—677
<i>Verbrugge R. P.</i> : La vie Chinoise en Mongolie		149—176

Africa.

<i>Césard E., Rév. P., des Pères-Blancs</i> : Devinettes et observances superstitieuses Haya		461—468
<i>Dubois H. M., S. J.</i> : L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. II.		757—774
<i>Hulstaert R. P. G., M. S. C.</i> : Les tons en Lonkundo (Congo Belge) (ill., Carte)	75—97	399—420
<i>Lagercrantz Sture</i> : The harpoon down-fall, and its distribution in Africa (ill., maps)		793—807

America.

<i>MacLeod W. C.</i> : The nature, origin, and linkages of the rite of hookswinging: with special reference to North America (Maps)		1—38
<i>Müller Franz, P., S. V. D.</i> : Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay (ill.)	177—208, 441—460	695—702
<i>Wassén Henry</i> : The Frog-Motive among the South American Indians (ill., map)		319—370
— — The Frog in Indian Mythology and Imaginative World (ill.)		613—658

Oceania.

<i>Kayser P. A., M. S. C.</i> : Der Pandanus auf Nauru (ill.)		775—791
<i>Mühlmann W. E.</i> : Die Begriffe <i>Ati</i> und <i>Mataeinaa</i> : Ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedlungsgeschichte Polynesiens		739—756
<i>Reiter F., Rév. P., S. M.</i> : Trois récits Tonguiennes		497—514

Analecta et Additamenta.

Pag.

Über das Levirat (<i>Ukungena</i> -Heirat) bei den Eingebornen in Südnatal (Südafrika) (<i>Dr. Viktor Lebzelter</i>)		209
Meine Forschungsreise im östlichen Südamerika (<i>Dr. Herbert Baldus</i>)		211
Wederwoord op de recensie van P. Pancrätius van Maarschalkerweerd op mijn „Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap“ (<i>L. Bellon</i>)		212
Antwoord op het „Wederwoord...“ etc. van Prof. Dr. L. Bellon (<i>Fr. Pancrätius Maarschalkerweerd, O. F. M.</i>)		213
Das Mosaik der Friedhofskirche von Tevernia (bei Spittal an der Drau in Kärnten) (ill.) (<i>L. Walk</i>)		515
„Quelles sont les origines de la plus ancienne civilisation des Esquimaux?“ Question mise au concours pour l'année 1934		517
Wissenschaftliche Forschungsexpedition der PP. P. Schebesta, S. V. D., und M. Günsin, S. V. D., zu den Ituri-Pygmäen (Belg.-Kongo) (<i>Georg Höltker</i>)		518
Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östlichen Bolivien (<i>P. Anselm Schermair, O. F. M.</i>)		519

	Pag.
Vervollständigung eines von Erland von Nordenskiöld nur bruchstückhaft berichteten Matako-Märchens (<i>Hans Tolten</i>)	521
Druckfehlerberichtigung zu meinem Artikel „Die Drehbewegung...“ (<i>Dr. Hugo Th. Horwitz</i>)	521
Ritualtanz zu Ehren des obersten Gottes <i>Dan</i> bei den Negern von Man (<i>Dr. Ralph Elber</i>)	809
Rotation (<i>A. M. Hocart</i>)	812
Die Tiere beim Tode Hesiods (<i>Dr. Walter Schiller</i>)	812
Kopfzahl der Mundurukú-Indianer (<i>Martin Gusinde</i>)	814
Bemerkungen zu dem Artikel von P. Anselm Schermair, O. F. M., „Kurze Mitteilungen über die Sirionó-Indianer im östlichen Bolivien“ (ill.) (<i>Prof. Dr. Richard N. Wegner</i>)	814
Neuguinea auf dem Internationalen Anthropologen- und Ethnologen-Kongreß in London 1934 (<i>Franz J. Kirschbaum</i>)	817

Index Miscellaneorum.

Europa und Allgemeines.	Pag.	Europe et Généralités.	Pag.
Feist: Der Ursprung der germanischen Sprachen und die Indoeuropäisierung Nordeuropas ..	215	Feist: L'origine des langues germaniques et l'indoeuropéisation dans l'Europe septentrionale ..	215
Heichelheim: Welthistorische Gesichtspunkte zu den vormittelalterlichen Kulturepochen	216	Heichelheim: Les époques de cultures pré-médiévales envisagées du point de vue de l'histoire universelle	216
Lesny: Die Sprache der mitannischen Anführer	217	Lesny: La langue des chefs mitannis	217
Abel und Koppers: Eiszeitliche Bären Darstellungen und Bärenkulte	217	Abel et Koppers: Représentations et cultes des ours à l'époque glaciaire	217
Röck: Das Rad der buddhistischen Lehre ein Rad der Zeit	218	Röck: La roue de la doctrine budhique une roue du temps	218
Hilzheimer: Rassengeschichte des Hundes	218	Hilzheimer: Histoire des races canines	218
Adloff: Gebißforschung und Ursprung des Menschen	220	Adloff: Investigations sur la denture et l'origine de l'homme	220
Weinert: Der Eoanthropus von Piltdown	523	Weinert: L'Eoanthropus de Piltdown	523
Müller: Geologisch-urgeschichtliche Tabelle	523	Müller: Tableau géologique-préhistorique	523
Plischke: Barbaren, Naturvölker, Primitive	524	Plischke: Barbares, Peuples naturels, Primitifs	524
Mitterer: Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart	524	Mitterer: L'homme et la femme selon les connaissances biologiques de St. Thomas et celles des temps présents	524
Pérez: Die Couvade	525	Pérez: La couvade	525
Friederici: Nachtangriffe bei Naturvölkern	525	Friederici: Attaques nocturnes chez des peuples primitifs	525
Mohr: Pferdezucht auf der Insel Gotland	526	Mohr: Elevage de chevaux dans l'île de Gotland	526

	Pag.
Steuer: Myrrhe und Stakte	526
Richter: Zur Kulturgeschichte des Hakenkreuzes	527
Horwitz: Entstehung und Verbrei- tung der Windräder	527
Petersen: Hethitisch und Tocharisch	528
Sturtevant: Archaismen im Hethiti- schen	528
Löhnberg: Nachahmungstypen bei den Primitiven	819
Ehrenberg: Die Knochenanhäufung in der Mixnitzer Drachenhöhle	819
Meuli: Deutsche Masken	820
Germanische Urzeit in Oberschle- sien	821
Wolfram: Altersklassen und Män- nerbünde in Rumänien	821
Lehmann-Nitsche: Sternbild des Siebes	822
— Der apokalyptische Drache	822

Asien.

Kai Donner: Beitrag zur Ethnologie der Jenissei-Ostjaken	221
Haenisch: Namenstabu in China ..	222
Chungshee Hsien Liu: Der Hunde- mythos in Südchina	223
Stübel und Li Hua-Min: Ethnologi- sche Exkursion nach Hainan ..	223
Heine-Geldern: Kris-Griffe und ihre mythischen Grundlagen	224
Sarasin: Prähistorische Forschun- gen in Siam	225
Sripada Rao: Steinwerkzeuge aus Südindien	225
Lattimore: Die Golden oder „Fisch- häute-Tataren“	529
Gaspanovich: Die Korjaken von Kamtchatka	529
Amschler: 2000jährige Pferde im sibirischen Altai	530
Bishop: Das Neolithikum in Nord- china	530
Basler: Fußverkrüppelung der Chine- sinnen	531
Singh: Bestattung durch Verstüm- melung in Spiti	531
Schott: Das Gilgamesch-Epos	823
Lewy: Zum Jenissei-Ostjakischen ..	824
Padhye: Der Hund in der hinduisti- schen Literatur	824

	Pag.
Steuer: Myrrhe et stacté	526
Richter: La croix gammée dans l'hi- stoire de la civilisation	527
Horwitz: Origine et extension des roues à vent	527
Petersen: Langues hittite et tocha- ryenne	528
Sturtevant: Archaismes dans la langue hittite	528
Löhnberg: Types imitateurs chez les primitifs	819
Ehrenberg: Amoncellement d'os dans la Drachenhöhle de Mix- nitz	819
Meuli: Masques allemands	820
Temps primitifs germaniques en Silésie Supérieure	821
Wolfram: Classes d'âge et associa- tions d'hommes en Roumanie ..	821
Lehmann-Nitsche: Constellation du «crible»	822
— Le dragon apocalyptique	822

Asie.

Kai Donner: Sur l'éthnologie des Ostiaks-Jenisséi	221
Haenisch: Des noms tabous en Chine	222
Chunghee Hsien Liu: Le mythe du chien dans la Chine méridionale ..	223
Stübel et Li Hua-Min: Excursion ethnologique à Hainan	223
Heine-Geldern: Poignées de kris, leurs fondements mythiques	224
Sarasin: Recherches préhistoriques au Siam	225
Sripada Rao: Instruments de pierre des Indes méridionales	225
Lattimore: Les Golds ou «Tatars à Peau de Poisson»	529
Gaspanovich: Les Korjaks du Kamtchatka	529
Amschler: Chevaux de 2000 ans dans l'Altai sibérien	530
Bishop: La Période néolithique dans la Chine du Nord	530
Basler: Estropiement des pieds chez les Chinoises	531
Singh: Ensevelissement par mutila- tion en Spiti	531
Schott: L'épopée Gilgamesch	823
Lewy: Langage iénisséo-ostiak	824
Padhye: Le chien dans la littérature hindoue	824

Afrika.	Pag.
Zyhlarz: Ursprung und Sprachcharakter des Altägyptischen ..	226
Lebzelter: Persönlichkeit und Weltanschauung bei den Eingebornen Südwestafrikas	228
von Hornbostel: Ethnologie der afrikanischen Musikinstrumente	228
Leth und Lindblom: Stülpkorb und Wurfnetz in Afrika	229
Leakey: Frühe Menschenreste in Ostafrika	532
Rugiu: Rasse und Kultur der Buschmänner	533
Wiegräbe: Wahl des Häuptlings in Ho, Togo	825
Westermann: Guang-Texte	825
Vöhringer: Sippen-system der Twi, Goldküste	825
Santandrea: Belanda, Ndogo, Sere, Bai	825
Lindblom: Kavirondo	826

Amerika.	
Neumann: Die Gesellschaftsform der nordamerikanischen Indianer	230
Thompson: Das Sonnenjahr der Maya	231
Gusinde: Wörterbuch der Yamana-Sprache	231
Linné: Töpfertechnik in Südamerika	232
Bradfield: Ausgrabungen in einem Cameron Creek Village	232
Nieuwenhuis: Naturauffassung der Indianer	533
— Dualistische Kultur in Amerika	534
Ray: Kultur der Sanpoil und Nespelem	534
Boas: Bella-Bella-Erzählungen	535
Gifford: Kultur der Cocopa	535
Roys: Über den Mayakalender	536
Rubin de la Borbolla: Schädel-form der Azteken	536
Steward: Die Paiute-Indianer von Owens Valley	826
Park: Schamanismus der Paviotso-Indianer	827
Fortune: Das Heilige im Glauben der Omaha	828
Parsons: Bünde bei den Hopi und Zuñi	828

Afrique.	Pag.
Zyhlarz: Origine et caractère de l'ancienne langue égyptienne ..	226
Lebzelter: Personnalité et idées sur le monde et la vie	228
von Hornbostel: Ethnologie des instruments de musique africains	228
Leth et Lindblom: Panier à cou- vercle et épervier en Afrique ..	229
Leakey: Des restes d'hommes pri- mitifs dans l'Afrique de l'Est ..	532
Rugiu: Race et civilisation des Bo- schimans	533
Wiegräbe: Election du chef à Ho, Togo	825
Westermann: Textes Guang	825
Vöhringer: Système de parenté des Twi, Côte d'Or	825
Santandrea: Belanda, Ndogo, Sere, Bai	825
Lindblom: Kavirondo	826

Amérique.	
Neumann: La forme de société chez les Indiens de l'Amérique du Nord	230
Thompson: L'année solaire des Mayas	231
Gusinde: Dictionnaire de la langue Yamana	231
Linné: Poterie dans l'Amérique du Sud	232
Bradfield: Fouilles faites dans un Cameron Creek Village	232
Nieuwenhuis: Conception de la nature chez les Indiens	533
— Culture dualiste en Amérique ..	534
Ray: Culture des Sanpoils et des Nespelems	534
Boas: Récits Bella-Bella	535
Gifford: Culture des Cocopas	535
Roys: Le Calendrier des Mayas ..	536
Rubin de la Borbolla: Formation du crâne chez les Aztèques	536
Steward: Les Indiens - Païutes d'Owens Valley	826
Park: Chamanisme des Indiens Pa- violetso	827
Fortune: Choses sacrées dans la croyance des Omaha	828
Parsons: Associations chez les Hopi et les Zuñi	828

	Pag.		Pag.
Beyer: Maya-Daten und Julianischer Kalender	829	Beyer: Dates maya et calendrier julien	829
Castañeda und Mendoza: Die alt-mexikanische Holztrommel	829	Castañeda et Mendoza: Le tambour de bois des anciens Mexicains ..	829
Karsten: Südamerikanische Pfeilgifte	830	Karsten: Poison pour les flèches dans l'Amérique du Sud	830
Yacovleff: Federbearbeitung im alten Peru	831	Yacovleff: Art plumaire dans l'ancien Pérou	831
Kunst der Inka	831	Art des Inkas	831
Gusinde und Lebzelter: Schädelmaß der Feuerland-Indianer	831	Gusinde et Lebzelter: Mesures crâniennes des Indiens de la Terre de Feu	831

Ozeanien.

Vanoverbergh: Die Negrito-Kultur: unabhängig oder entlehnt?	233
Caillot: Religionsgeschichtliches vom Paumotu-Archipel	234
Geurtjens: Nacktheit und Moral bei den Papuastämmen	234
Elkin: Totemismus in Nordwest-australien	234
Williams: Bevölkerungsabnahme im Suau-Distrikt	536
Brandstetter: Das Abstraktum in den indonesischen Sprachen	537
Lehmann: Prophetismus in Ozeanien	832
Friederici: Das Auslegergeschirr der Südseeboote	832
Rosinski: Schädel von Bougainville	833

Océanie.

Vanoverbergh: La culture des Négritos: indépendante ou empruntée?	233
Caillot: Histoire des religions de l'Archipel Paumotu	234
Geurtjens: Nudité et morale chez les tribus Papoues	234
Elkin: Totémisme dans l'Australie du Nord-Ouest	234
Williams: Décroissance de la population au district de Suau	536
Brandstetter: Les notions abstraites dans les langues indonésiennes	537
Lehmann: Prophétisme dans l'Océanie	832
Friederici: Attirail à balancier des embarcations de la mer du Sud	832
Rosinski: Crânes de Bougainville ..	833

Index bibliographicus.

	Pag.
Almgren Oskar: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden (<i>Fritz Flor</i>)	858
Aufhauser Joh. Bapt.: Asiens Studierende an westlichen Hochschulen (<i>W. Koppers</i>)	290
Azaïs P. et Chambard R.: Cinq Années de Recherches Archéologiques en Éthiopie (<i>Robert Routil</i>)	299
Babelon Jean: La vie des Mayas (<i>Georg Höltker</i>)	590
Baeteman J.: Dictionnaire Amarigna-Français (<i>Werner Vycichl</i>)	550
Banse Ewald: Große Forschungsreisende (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	861
Beaucorps R. de: Les Bayansi du Bas-Kwilu (<i>Robert Routil</i>)	857
Benndorf Paul: Tafeln vorgeschichtlicher Gegenstände aus Mitteldeutschland (<i>H. Michna</i>)	577
Benyovszky Karl: Die Oberuferer Weihnachtsspiele. — Die alten Preßburger Volksschauspiele (<i>Leopold Schmidt</i>)	860
Bergman Sten: Die tausend Inseln im Fernen Osten (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	257
Berve Helmut: Griechische Geschichte (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	270
Bibliographie Ethnographique du Congo Belge. Vol. I et II (<i>P. Schebesta</i>)	283
Birkeli Emil: Hogsætet (<i>Alois Cloß</i>)	877

	Pag.
<i>Birket-Smith Kaj</i> : Geographical Notes on the Barren Grounds (<i>W. Koppers</i>)	854
<i>Blohm Wilhelm</i> : Die Nyamwesi. Bd. II + III (<i>Walter Hirschberg</i>)	590
<i>Bonneau Georges</i> : Rythmes Japonais. — L'expression poétique dans le Folk-Lore Japonais. Vol. I—III. — Introduction à l'idéographie japonaise (<i>Masao Oka</i>)	545
<i>Borchling C.</i> und <i>Muuf R.</i> : Die Friesen (<i>B. Vroklage</i>)	574
<i>Brinkmann Otto</i> : Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft (<i>Rudolf Rahmann</i>)	267
<i>Burssens Amaat</i> : Negerwoordkunst (<i>B. Vroklage</i>)	590
<i>Byloff Fritz</i> : Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern (<i>J. Kraus</i>)	872
<i>Carter Howard</i> : Tut-ench-Amun (III. Bd.) (<i>Rudolf Rahmann</i>)	568
Census of India 1931. Vol. I (I), XI (I), XV (I + II), XVIII (I), XX (I), XXIV (I) (<i>Hermann Niggemeyer</i>)	251
Census of India 1931. Vol. VIII (I), X (I + II) (<i>Hermann Niggemeyer</i>)	586
Chinesische Malerei der Gegenwart (<i>Theodor Bröring</i>)	871
<i>Cipriani Lidio</i> : Le antiche rovine e miniere della Rhodesia (<i>Viktor Lebzelter</i>)	849
<i>Clauß Ludwig Ferdinand</i> : Als Beduine unter Beduinen (<i>Albert M. Völlmecke</i>)	246
— — Rasse und Seele. 3. Aufl. — Die nordische Seele (<i>Viktor Lebzelter</i>)	864
<i>Clemen Karl</i> : Urgeschichtliche Religion. II. Teil (<i>W. Koppers</i>)	287
— — Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen (<i>Joh. Kraus</i>)	546
<i>Crazzolar J. P.</i> : Outlines of a Nuer Grammar (<i>F. Huber</i>)	255
<i>David-Neel Alexandra</i> : Mönche und Strauchritter (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	563
<i>Dennert E.</i> : Das geistige Erwachen des Urmenschen (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	559
Der Große Herder. Bd. VII (<i>Theo Roling</i>)	595
Der Große Herder. Bd. VIII (<i>Friedrich Bornemann</i>)	885
Der große Weltatlas (<i>K. Streit</i>)	565
Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire. II. Fasc. (<i>A. Rohner</i>)	267
<i>Doke M. Clement</i> : A comparative study in Shona phonetics (<i>Werner Vycichl</i>)	593
— — Text-Book of Zulu Grammar (<i>Werner Vycichl</i>)	594
<i>Donum Natalicium Schrijnen</i> (<i>Dominik Josef Wölfel</i>)	563
<i>Duggan-Cronin A. M.</i> : The Bantu Tribes of South Africa (<i>Viktor Lebzelter</i>)	288
<i>Earthy E. Dora</i> : Valenge Woman (<i>Viktor Lebzelter</i>)	549
<i>Eboué Félix</i> : Les Peuples de l'Oubangui-Chari (<i>Robert Routil</i>)	846
<i>Eickstedt Egon von</i> : Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit (<i>W. Koppers</i>)	539
<i>Engel Karl</i> : Einführung in die Vorgeschichte Mitteldeutschlands. I. Heft (<i>H. Michna</i>)	577
<i>Ernyey József és Kurzweil Géza</i> : Német Népi Szinjátékok (<i>Leopold Schmidt</i>)	853
<i>Etienne Lucien</i> : Une Découverte dans l'Alphabet (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	245
<i>Favre B.</i> : Les cociétés secrètes en Chine (<i>M. D. Chao</i>)	264
<i>Feghali Michel</i> : Textes libanais (<i>Ernst Bannerth</i>)	568
<i>Fenicio Jacobo</i> : The Livro da Seita dos Indios Orientais (<i>Rudolf Rahmann</i>)	288
<i>Ferit Müfide</i> : Die unverzeihliche Sünde (<i>Hermann Trimborn</i>)	881
<i>Finn D. J.</i> : Archaeological Finds on Lamma Islands near Hong Kong. Part I—V (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	879
<i>Follet René</i> : Quelques Sommets de la Pensée Indienne (<i>L. Walk</i>)	251
<i>Frazer James George</i> : The Fear of the Dead in Primitive Religion. Vol. I (<i>Rudolf Rahmann</i>)	245
<i>Friederichs F. Heinz</i> : Zur Kenntnis der frühgeschichtlichen Tierwelt Südwestasiens (<i>W. Amschler</i>)	872
<i>Gandert Otto Friedrich</i> : Forschungen zur Geschichte des Haushundes (<i>Fritz Flor</i>)	566
<i>Garibi José Ignacio Dávila</i> : Los Aborígenes de Jalisco (<i>Georg Höltker</i>)	863
<i>Geiger Paul</i> : Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1928 (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	591
<i>Germann Paul</i> : Die Völkerstämme im Norden von Liberia (<i>Walter Hirschberg</i>)	576
<i>Goichon A. M.</i> : Introduction à Avicenne (<i>Ernst Bannerth</i>)	553

<i>Gregorius von Breda P., C. M. Cap.: Die Muttersprache (Georg Höltker)</i>	555
<i>Güntert Hermann: Der Ursprung der Germanen (W. Koppers)</i>	570
<i>Günther Hans F. K.: Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens (W. Koppers)</i>	579
<i>Haemmerle Albert: Alphabetisches Verzeichnis der Berufs- und Standesbezeichnungen vom ausgehenden Mittelalter bis zur neueren Zeit (A. Wirtgen)</i>	584
<i>Haenisch Erich: Mongo han sai da sekiyen (Th. Bröring)</i>	261
<i>Hartge Margret: Griechische Steinschriften als Ausdruck lebendigen Geistes (Dam. Kreichgauer)</i>	290
<i>Hedin Sven: Jehol, die Kaiserstadt (Theodor Bröring)</i>	580
<i>— — Rätsel der Gobi (Christoph Fürer-Haimendorf)</i>	587
<i>Hein Alois Raimund: Künstlerische Wirbeltypen (Dam. Kreichgauer)</i>	246
<i>Hentze Carl: Mythes et Symboles lunaires (Leopold Walk)</i>	293
<i>Herig Friedrich: Hand und Maschine (Hugo Th. Horwitz)</i>	885
<i>Herskovits J. Melville and S. Frances: An Outline of Dahomean Religious Belief (P. Anton Witte, S. V. D.)</i>	552
<i>Hocart A. M.: The Progress of Man (H. Niggemeyer)</i>	591
<i>Hoffmann John and van Emelen Artur: Encyclopaedia Mundarica. Vol. I—VIII (Hermann Niggemeyer)</i>	882
<i>Hörmann Konrad: Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken (W. Koppers)</i>	592
<i>Huc P.: Tartarie et Thibet inconnus (Rudolf Rahmann)</i>	283
<i>Immenroth Wilhelm: Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika (P. Schebesta)</i>	573
<i>Jenness Diamond: The American Aborigines (Viktor Lebzelter)</i>	866
<i>Jensen Ad. E.: Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Hermann Trimborn)</i>	581
<i>Jubiläumsband d. deutsch. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens (Theodor Bröring)</i>	569
<i>Karrer Otto: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum (Fritz Flor)</i>	839
<i>Karsten Rafael: Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco (H. S. von Becker)</i>	548
<i>Kempers Bernet A. J.: The Bronzes of Nalanda and Hindu-Javanese Art (Rudolf Rahmann)</i>	289
<i>Kern Fritz: Die Anfänge der Weltgeschichte (W. Koppers)</i>	254
<i>Klingbeil Waldemar: Kopf- und Maskenzauber (L. Walk)</i>	870
<i>Koch-Grünberg Theodor: Am Roroima (Georg Höltker)</i>	875
<i>Koppelman Heinrich: Die eurasische Sprachfamilie (Th. Bröring)</i>	272
<i>Koty John: Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern (Viktor Lebzelter)</i>	861
<i>Kriß Rudolf: Die religiöse Volkskunde Altbayerns (Leopold Schmidt)</i>	284
<i>Labrouhe O. de: Chez les Pygmées (P. Schebesta)</i>	865
<i>Lavachery A. Henri: Les arts anciens d'Amérique (Georg Höltker)</i>	587
<i>Lefebvre des Noëttes: L'attelage, le cheval de selle à travers les âges (Hugo Th. Horwitz)</i>	846
<i>Lehmann Walter: Aus den Pyramidenstädten in Alt-Mexiko (Georg Höltker)</i>	543
<i>Lepper J. Heron: Les sociétés secrètes de l'Antiquité à nos jours (Dam. Kreichgauer)</i>	854
<i>Lersch Philipp: Gesicht und Seele (Viktor Lebzelter)</i>	286
<i>Locher G. W.: The Serpent in Kwakiutl Religion (Leopold Walk)</i>	268
<i>Luttig Hendrik Gerhardus: The religious System and social organization of the Herero (Viktor Lebzelter)</i>	575
<i>Maes J.: Les Allume-Feu du Congo Belge (Robert Rutil)</i>	585
<i>Manninen J.: Die Sachkultur Estlands (Ödön Beke)</i>	854
<i>Marett R. H. K.: Archaeological Tours from Mexico City (Georg Höltker)</i>	865
<i>Marett R. R.: Sacraments of Simple Folk (Rudolf Rahmann)</i>	588

	Pag.
<i>Mathiassen Therkel</i> : Prehistory of the Angmagssalik Eskimos (<i>Fritz Flor</i>)	851
— — Contributions to the Geography of Baffin Land and Melville Peninsula (<i>Fritz Flor</i>)	856
<i>Meinhof C. and Warmelo N. J. von</i> : Introduction to the Phonology of the Bantu Languages (<i>St. Fuchs</i>)	250
<i>Mendizabal Miguel O. de</i> : La Evolucion del Noroeste de Mexico. — Influencia de la sal (<i>Georg Höltker</i>)	852
<i>Menghin Oswald</i> : Geist und Blut (<i>W. Koppers</i>)	275
<i>Menninger Karl</i> : Zahlwort und Ziffer (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	868
<i>Merkenschlager Friedrich</i> : Rassensonderung, Rassenmischung, Rassenwandlung (<i>Viktor Lebzelter</i>)	249
<i>Meyere Victor de</i> : De Vlaamsche Vertelselschat. Deel I—IV (<i>B. Vroklage</i>)	869
<i>Monod Théodore</i> : L'Adrar Ahnet (<i>Viktor Lebzelter</i>)	263
<i>Montandon George</i> : La Race, les races (<i>Viktor Lebzelter</i>)	585
<i>Mukerji Dhurjati Prasad</i> : Basic Concepts in Sociology (<i>Peter Schmitz</i>)	293
<i>Mundt Hermann</i> : Bio-Bibliographisches Verzeichnis von Universitäts- und Hochschuldrucken (<i>Viktor Lebzelter</i>)	861
<i>Nevermann Hans</i> : St.-Matthias-Gruppe (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	271
<i>Oehl Wilhelm</i> : Das Lallwort in der Sprachschöpfung (<i>A. Nehring</i>)	246
<i>Orbeliani Sulchan-Saba</i> : Die Weisheit der Lüge (<i>Robert Bleichsteiner</i>)	298
<i>Palmer Philip Motley</i> : Der Einfluß der Neuen Welt auf den deutschen Wortschatz 1492—1800 (<i>Georg Höltker</i>)	857
<i>Parra Caracciolo</i> : La Instrucción en Caracas 1567—1725 (<i>Martín Gusinde</i>)	262
<i>Peßler Wilhelm</i> : Volkstumsatlas von Niedersachsen (<i>Leopold Schmidt</i>)	845
<i>Pilhofer G.</i> : Grammatik der Kâte-Sprache in Neuguinea (<i>W. Schmidt</i>)	278
<i>Plischke Hans</i> : Entdeckungsgeschichte (<i>H. Niggemeyer</i>)	289
<i>Radcliffe-Brown A. R.</i> : The Andaman Islanders (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>) ..	592
<i>Radin Paul</i> : The Method and Theory of Ethnologie (<i>W. Koppers</i>)	588
<i>Reck Hans</i> : Oldoway, die Schlucht des Urmenschen (<i>P. Schebesta</i>)	264
<i>Ricard Robert</i> : La „conquête spirituelle“ du Mexique (<i>Georg Höltker</i>)	838
<i>Roerich Georges de</i> : Sur les Pistes de l'Asie Centrale (<i>Rudolf Rahmann</i>)	863
<i>Rogers Howard</i> : Native Administration in the Union of South Africa (<i>Viktor Lebzelter</i>)	556
<i>Roß Colin</i> : Haha Whenua (<i>H. Niggemeyer</i>)	848
<i>Rosa Leone Augusto</i> : Espressione e mimica (<i>Viktor Lebzelter</i>)	286
<i>Rouma Georges</i> : Quitichouas et Aymaras (<i>Viktor Lebzelter</i>)	869
<i>Roys L. Ralph</i> : The Ethno-Botany of the Maya (<i>Viktor Lebzelter</i>)	281
<i>Rumpf Max</i> : Religiöse Volkskunde (<i>Leopold Schmidt</i>)	579
<i>Sachs Kurt</i> : Eine Weltgeschichte des Tanzes (<i>Georg Höltker</i>)	291
<i>Sarfert Ernst und Damm Hans</i> : Luangiua und Nukumanu (<i>Fritz Flor</i>)	272
<i>Sauer Carl</i> : The Road to Cibola (<i>Theo Roling</i>)	548
<i>Sayce R. U.</i> : Primitive Arts and Crafts (<i>Rudolf Rahmann</i>)	283
<i>Schapera J. and Farrington B.</i> : The early Cape Hottentots (<i>Viktor Lebzelter</i>)	843
<i>Schlenger Herbert</i> : Methodische und technische Grundlagen des Atlas der deutschen Volkskunde (<i>Leopold Schmidt</i>)	865
<i>Schmidt W., S. V. D.</i> : Der Ursprung der Gottesidee. IV. Band (<i>D. Westermann</i>)	237
— — High Gods in North America (<i>L. Walk</i>)	881
<i>Schnürer Gustav</i> : Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft (<i>H. Niggemeyer</i>)	287
<i>Schuurmann B. M.</i> : Mystik und Glaube (<i>B. Vroklage</i>)	277
<i>Segers Arthur</i> : La Chine (<i>Rudolf Rahmann</i>)	859
<i>Smedt A. de et Mostaert A.</i> : Le Dialecte Monguor. III ^e Partie (<i>Theodor Bröring</i>)	547
<i>Spagnolo L. M.</i> : Bari Grammar (<i>Fr. Huber</i>)	849

	Pag.
<i>Spamer Adolf</i> : Die Volkskunde als Wissenschaft (<i>Leopold Schmidt</i>)	270
<i>Spier Leslie</i> : Yuman Tribes of the Gila River (<i>Martin Gusinde</i>)	868
<i>Sydow Eckart von</i> : Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit (<i>Georg Höltker</i>) ..	239
<i>Taylor S. Paul</i> : A spanish-mexican peasant community (<i>Georg Höltker</i>)	860
<i>Tefßmann Günter</i> : Die Indianer Nordost-Perus (<i>W. Schmidt</i>)	257
<i>Tisserand Roger</i> : La vie d'un peuple, l'Ukraine (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	262
<i>Tolten Hans</i> : Die Herden Gottes (<i>W. Koppers</i>)	592
<i>Trilles R. P.</i> : Les Pygmées de la Forêt Equatoriale (<i>G. Schmidt</i>)	835
<i>Tusculumschriften</i> . Neue Wege zur antiken Welt (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	544
<i>Vanoverbergh Morice</i> : A dictionary of Lepanto Igorot or Kankanay (<i>Frank R. Blake</i>)	241
<i>Voegelin Erich</i> : Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus (<i>Viktor Lebzelter</i>)	585
<i>Vogt Joseph und Wolf Julius</i> : Römische Geschichte (<i>Dam. Kreichgauer</i>)	289
<i>Wegner N. Richard</i> : Indianerrassen und vergangene Kulturen (<i>Martin Gusinde</i>) ..	578
<i>Werner Alice</i> : Myths and Legends of the Bantu (<i>Walter Hirschberg</i>)	862
<i>Westermarck Edward</i> : Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation (<i>Rudolf Rahmann</i>)	856
<i>Wieschhoff Heinz</i> : Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen (<i>Hermann Trimborn</i>)	561
<i>Williams Joseph J., S. J.</i> : Voodooos and Obeahs (<i>L. Walk</i>)	876
<i>Williamson Robert W.</i> : Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia (<i>Christoph Fürer-Haimendorf</i>)	843
<i>Wilman M.</i> : The Rock-Engravings of Griqualand West and Bechuanaland (<i>Viktor Lebzelter</i>)	859
<i>Winkler Hans Alexander</i> : Bauern zwischen Wasser und Wüste (<i>Viktor Lebzelter</i>) ..	848
<i>Wirz Paul</i> : Wildnis und Freiheit (<i>Franz J. Kirschbaum</i>)	554
<i>Wisse J.</i> : Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern (<i>B. Vroklage</i>)	269

Index Illustrationum.

Generalia et Europa.

2 Textillustrationen, „Die Frühgeschichte des Ackerbaus im Lichte vorgeschichtlicher Rassenbewegungen“ (<i>Merkenschlager</i>)	71, 73
1 Tafel mit 3 Abbildungen, 6 Textillustrationen, „Die Drehbewegung in ihrer Bedeutung f. d. Entwicklung d. materiellen Kultur“ (<i>Horwitz</i>) 108, 110, 112 ..	117
2 Karten, „Klima und Sprache“ (<i>Koppelman</i>)	139
1 Textillustration, „Das Mosaik der Friedhofskirche von Tevernia“ (<i>Walk</i>)	515

Asia.

5 Karten, 3 Textillustrationen (Diagramme), „Völker- und Kulturgruppen im westlichen Hinterindien, dargestellt mit Hilfe des statistischen Verfahrens“ (<i>Fürer-Haimendorf</i>)	426, 427, 429, 430 431
1 Tafel mit 8 Abbildungen, „Messungen an kaukasischen Grifflochpfeifen“ (<i>Nadel</i>) ..	470
3 Tafeln mit 6 Abbildungen, „Notizen von einer gemächlichen Fahrt in Südchina“ (<i>Ting Wen-Kiang</i>)	661

Africa.

1 Karte, 9 Textillustrationen, „Les tons en Lonkundo (Congo Belge)“ (<i>Hulstaert</i>) ..	80, 81 94
2 Karten, 6 Textillustrationen, „The harpoon down-fall, and its distribution in Africa“ (<i>Lagercrantz</i>)	798, 799, 802, 803, 804 805

America.

	Pag.
3 Karten, „The nature, origin, and linkages of the rite of hookswinging: with special reference to North America“ (<i>MacLeod</i>)	3, 23 30
8 Tafeln mit 17 Abbildungen, 2 Textillustrationen, „Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay“ (<i>Müller</i>) 184, 192, 200, 446, 460, 701	702
4 Tafeln mit 8 Abbildungen, 27 Textillustrationen, „The Frog-Motive among the South American Indians“ and „The Frog in Indian Mythology and Imaginative World“ (<i>Wassén</i>) 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 332, 334, 335, 338, 341, 342, 345, 347, 349, 350, 351, 353, 357, 358, 359, 364, 366, 628, 641	643
1 Tafel mit 2 Abbildungen, 1 Textillustration, „Bemerkungen zu dem Artikel von P. A. Schermair, O. F. M., „Kurze Mitteilungen über die Siriono-Indianer im östlichen Bolivien““ (<i>Wegner</i>)	816

Oceania.

7 Textillustrationen, „Der Pandanus auf Nauru“ (<i>Kayser</i>)	779, 780, 782, 783 785
---	------------------------

Koty John: Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern (Viktor Lebzelter)	861
Mundt Hermann: Bio-Bibliographisches Verzeichnis von Universitäts- und Hochschuldrucken (Viktor Lebzelter)	861
Banse Ewald: Große Forschungsreise (Dam. Kreichgauer)	861
Werner Alice: Myths and Legends of the Bantu (Walter Hirschberg)	862
Roerich Georges de: Sur les Pistes de l'Asie Centrale (Rudolf Rahmann)	863
Garibi José Ignacio Dávila: Los Aborígenes de Jalisco (Georg Höltker)	863
Clauß Ludwig Ferdinand: Rasse und Seele. 3. Aufl. — Die nordische Seele (Viktor Lebzelter)	864
Schlenger Herbert: Methodische und technische Grundlagen des Atlas der deutschen Volkskunde (Leopold Schmidt)	865
Labrouhe O. de: Chez les Pygmées (P. Schebesta)	865
Marett R. H. K.: Archaeological Tours from Mexico City (Georg Höltker)	865
Jenness Diamond: The American Aborigines (Viktor Lebzelter)	866
Spier Leslie: Yuman Tribes of the Gila River (Martin Gusinde)	868
Menninger Karl: Zahlwort und Ziffer (Dam. Kreichgauer)	868
Rouma Georges: Quitchouas et Aymaras (Viktor Lebzelter)	869
Meyere Victor de: De Vlaamsche Vertelselschat. Deel I—IV (B. Vroklage)	869
Klingbeil Waldemar: Kopf- und Maskenzauber (L. Walk)	870
Chinesische Malerei der Gegenwart (Theodor Bröring)	871
Byloff Fritz: Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern (J. Kraus)	872
Friederichs F. Heinz: Zur Kenntnis der frühgeschichtlichen Tierwelt Südwestasiens (W. Amschler)	872
Koch-Grünberg Theodor: Am Roroima (Georg Höltker)	875
Williams Joseph J., S. J.: Voodoos and Obeahs (L. Walk)	876
Birkeli Emil: Hogsætet (Alois Cloß)	877
Finn D. J.: Archaeological Finds on Lamma Island near Hong Kong. Part I—V (Christoph Fürer-Haimendorf)	879
Ferit Müfide: Die unverzeihliche Sünde (Hermann Trimborn)	881
Schmidt W.: High Gods in North America (L. Walk)	881
Hoffmann John and van Emelen Artur: Encyclopaedia Mundarica. Vol. I—VIII (Hermann Niggemeyer)	882
Herig Friedrich: Hand und Maschine (Hugo Th. Horwitz)	885
Der große Herder. VIII. Band (Friedrich Bornemann)	885

Das große Feuerland-Werk:

Gusinde Martin, *Die Feuerland-Indianer*, Bd. I: „Die Selk'nam.“ Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der Großen Feuerland-Insel. XXXII + 1176 SS. Kleinquart, mit 90 Textabbildungen, 1 bunten Titelbild und 4 Karten; außerdem 1 bunte Tafel und 50 Lichtdrucktafeln mit 129 Bildern in eigener Mappe. („Anthropos“-Bibliothek, Expeditionsserie, Bd. I.) Preis Mk. 160.—.

„Dieses Selk'nam-Werk ist das ethnographische Buch unserer Zeit.“

Prof. Dr. HERMANN TRIMBORN (Madrid).

**Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling bei Wien (Austria).**

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
42 Mark — 70 österr. Schilling.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrucke. Werden mehr Abdrucke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrucke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf den Verlag der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an die Schriftleitung des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 42 Mark — 70 Schill. autrich.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction prière de s'adresser directement: A la rédaction de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
42 Mark — 70 austr. Schill.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland beim Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Geuthner (Librairie orientale) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgique en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemijnlaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In Italia presso: Fed. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:
Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. Georg Höltker, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.